Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj01soci

84 849

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

I

13

VERSAILLES

CERF ET FILS, IMPRIMEURS

RUE DUPLESSIS, 59

P
Wa Or & S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME PREMIER

PARIS
A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
17, RUE SAINT-GEORGES
1880

436160
6.6.45

DS
101
R45
t.1

A NOS LECTEURS

La Société des Etudes juives, créée récemment à Paris, a inscrit en tête de son programme la fondation d'une Revue trimestrielle, consacrée à des recherches d'érudition et à la publication d'œuvres restées inédites jusqu'à ce jour. Elle a pensé que c'était le moyen le plus efficace de préparer la voie à des travaux de plus longue haleine, qui composeraient successivement une bibliothèque *française* de science et de littérature juives.

On avait souvent constaté, et avec un sentiment de regret, que notre pays est loin d'occuper un des premiers rangs dans le vaste mouvement scientifique et littéraire qui, depuis quarante ou cinquante ans, a si heureusement renouvelé l'étude des antiquités juives. Relever la France de cet état d'infériorité, qui ne convient ni à son passé ni à ses traditions, entrer franchement dans ce remarquable mouvement où elle a eu le tort de se laisser devancer, regagner, si c'est possible, le temps perdu, tel a été le but des quelques hommes de bonne volonté qui ont conçu l'idée de la nouvelle société. Ils reconnaissent avec une profonde satisfaction que leur intention a été immédiatement comprise. L'appel qu'ils ont adressé au public en général et au monde israélite en particulier a rencontré de toutes parts un chaleureux accueil. Les adhésions leur sont arrivées nombreuses et empressées, et leur ont permis de compter sur le succès de leur œuvre.

Nous publions aujourd'hui le premier numéro de notre Revue. Il montrera, mieux que toutes les paroles, quel est

l'esprit qui anime la nouvelle Société. Ce que nous nous sommes proposé, c'est d'avoir un organe sérieux, qui traitât, avec toute la gravité voulue, les nombreuses questions intéressant le passé du judaïsme. Le champ à exploiter est le plus étendu qui se puisse imaginer. La Bible avec les problèmes qu'elle soulève à l'infini et dont beaucoup attendent encore leur solution, la littérature talmudique d'une si étonnante richesse et qui a encore tant de secrets à livrer à la curiosité du savant, les productions juives du moyen-âge, qui forment à leur tour un ensemble si imposant et si varié, voilà de quoi exercer suffisamment la sagacité et mettre en éveil l'esprit de recherches. Pour l'histoire proprement dite des Juifs, soit réunis en corps de nation, soit mêlés d'une façon plus ou moins intime aux autres peuples, les problèmes à éclaircir ne sont ni moins nombreux ni d'un intérêt moins puissant. Beaucoup sans doute a été fait, sous ce rapport, depuis le commencement des grands travaux historiques qui jouissent d'une légitime popularité ; mais il reste encore beaucoup à faire. Pour ne citer qu'un exemple, que de documents inédits enfouis encore dans les bibliothèques, dans les Archives, et qui jetteraient une lumière inattendue sur des points insuffisamment ou mal connus de notre histoire ! Que de trouvailles heureuses pourraient être faites, qui récompenseraient et au-delà les fatigues de patients chercheurs ! Il faudra bien des années et bien des efforts pour prendre possession de toutes ces richesses qui sont à découvrir et reconstituer l'histoire tout entière de notre passé. Notre ambition est précisément de prendre notre part de ce travail de reconstitution.

Nous n'avons pas besoin de dire que dans ce champ immense qui s'étend devant nous, il y a un coin qui attirera tout particulièrement notre attention : c'est l'histoire du judaïsme en France. Le sentiment patriotique, à défaut de tout autre motif, nous engagerait déjà à accorder une place d'honneur à l'étude du rôle que nos ancêtres ont joué dans notre pays, et de la littérature qu'ils y ont créée. Mais il y a une autre raison encore pour justifier la part prépondérante qui

sera faite, dans notre Revue, au judaïsme français du moyen-âge. C'est qu'il a été un des facteurs les plus puissants du judaïsme universel par les savants qui l'ont illustré comme par les œuvres qu'il a mises au jour, et qui portent en général l'empreinte de l'esprit français, cet admirable composé de netteté, de clarté, de goût et de mesure. L'intérêt bien entendu de la science et un double devoir de piété filiale nous tracent donc notre voie.

On s'apercevra facilement, par le ton des articles qui forment ce premier numéro de la Revue, que la préoccupation de la vérité scientifique est la seule qui nous guide dans notre publication. Nous l'avons dit et répété à plusieurs reprises : nous ne voulons pas faire œuvre de propagande religieuse, et nous ne poursuivons pas un but d'édification. Aussi les articles oratoires, d'un intérêt purement littéraire, les choses d'actualité, les polémiques religieuses ne trouveront aucune place dans ce recueil. Mais, en revanche, la plus large hospitalité y sera accordée à tous les travaux qui pourront contribuer à éclairer d'un jour nouveau un point obscur de notre histoire, ou à mettre en lumière un auteur ou une œuvre plus ou moins connus de notre passé littéraire. On ne demandera aux écrivains de la Revue ni qui ils sont, ni d'où ils viennent : pourvu qu'ils soient sincères et sérieux, ils seront accueillis avec le plus grand empressement. Aucune entrave ne sera mise à l'expression de leurs opinions ; ils n'engageront d'ailleurs que leur propre responsabilité, le Comité directeur de la Société n'ayant la prétention d'imposer à personne une doctrine officielle.

Nous espérons créer, de cette façon, un recueil qui se recommande à l'attention et au respect du monde lettré, et prenne dignement sa place au rang de tant de revues savantes qui sont l'honneur de notre pays. Le judaïsme a rempli dans l'histoire une mission trop élevée, et il a été associé trop étroitement au développement de la plupart des grandes civilisations, pour qu'il puisse être indifférent à personne de ceux qui s'occupent de choses scientifiques de savoir ce qu'il con-

vient de penser de ses diverses destinées, de ses croyances, de son esprit, de ses institutions, de sa littérature. Nous aimons à croire que tous ceux qui ont un nom dans les domaines de l'histoire, de l'érudition savante, de la linguistique, de la philosophie, nous sauront gré d'ouvrir, dans notre pays, un ordre de recherches d'un accès un peu difficile et réservé jusqu'ici à quelques rares privilégiés. Et si parmi nos amis de la première heure, qui sont venus à nous avec un empressement dont nous avons été fort touchés, il en est qui soient quelque peu effrayés de l'aridité de certaines parties de notre Revue, nous ne leur demandons pas moins de nous continuer leur sympathique concours, dans l'intérêt du progrès scientifique comme dans l'intérêt du judaïsme, qui mérite d'être mieux étudié, mieux connu qu'il ne l'a été jusqu'à présent, en France du moins, et qui a tout à gagner à se montrer aux yeux de tous tel qu'il est dans le présent et tel qu'il a été dans le passé.

ÉTUDES BIBLIQUES

I

RÉFLEXIONS DÉTACHÉES SUR LE LIVRE DE JOB

§ 1. *Job est le type d'une légende hébraïque.*

L'histoire dramatisée de Job est considérée par les exégètes les plus autorisés comme une œuvre d'imagination. Un des anciens docteurs de la synagogue avance que Job n'a jamais vécu, et que le livre qui porte ce nom n'est qu'une parabole[1]. Job est-il pour cela une pure invention du poète sacré? On a remarqué que, dans ce cas, le nom propre du héros de notre poème ainsi que ceux de ses trois amis présenterait un sens allégorique, adapté au rôle qui leur est dévolu dans la composition. Or, si le nom de Job peut, à la rigueur, être interprété de manière à s'harmoniser avec le caractère du personnage (§ 5), ceux d'Eliphaz, de Bildâd et de Sôphar ne se prêtent à aucune étymologie, et tous les efforts tentés de ce côté jusqu'à ce jour ont complètement échoué. Ces noms ne paraissent renfermer rien qui puisse faire deviner l'action remplie par les hommes qui les portent, pas plus que les noms de Thésée, de Philoctète, d'Iphigénie ne révèlent le moindre rapport avec le rôle que ces personnes jouent dans la fable grecque. Mais de même que la tradition avait invariablement fixé le caractère particulier de chacune de ces individualités de l'antiquité hellénique, ce qui ne contrariait en rien l'originalité des grands tragédiens qui les choisissaient comme sujets de leurs poèmes, de même la personnalité de Job appartenait à la légende hébraïque, et il se peut bien que, parmi plusieurs Job, mis en scène et façonnés par les poètes hébreux, une bonne fortune nous ait conservé l'œuvre la plus parfaite et la plus accomplie. On ne com-

[1] Talmud de Babyl. *Baba batra*, 15[a].

prendrait guère autrement que la littérature sacrée nous fournît tant de représentants uniques dans les divers genres sur lesquels s'exerce l'activité intellectuelle de l'esprit humain. On s'explique bien le grand nombre des mots, ne se présentant qu'une fois dans la Bible, par le peu d'écrits hébreux que nous possédons ; les ἅπαξ λεγόμενα, si je puis m'exprimer ainsi, tels que le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiaste, doivent bien faire supposer d'autres chants érotiques, d'autres œuvres philosophiques, et Job d'autres travaux d'imagination, traitant la même matière et s'occupant du même problème. On aime à circonscrire et à rétrécir la part du génie hébraïque dans le développement général de l'esprit humain ; cependant, sans le Cantique, qui y chercherait un émule de Théocrite? sans *Kohêlèt,* qui devinerait un Timon juif? sans Job, croirait-on les Hébreux capables de produire un poème, mi-didactique, mi-dramatique, aussi étendu et ayant un tel degré d'unité et de perfection? Une nation n'a jamais donné le spectacle d'une telle stérilité à côté d'une telle richesse ; on ne produit pas qu'un chef-d'œuvre unique, sans qu'aucun effort moins heureux ne le précède, et sans qu'aucune imitation plus faible ne le suive. Job est donc un type dans la collection sans doute riche des légendes hébraïques, et nous verrons plus loin que, malgré tant d'essais malheureux, il sera possible de trouver dans le nom du héros principal de la légende une allusion à son caractère principal.

§ 2. *L'axiome de la justice divine est le fond de Job.*

Job est la morale du judaïsme, mise en action. Le bonheur doit être la récompense du bon ; le malheur, le châtiment du méchant. Cet axiome, tiré de la justice divine ne peut être ébranlé par aucune réalité ; il est, comme tout axiome, évident et indémontrable. Si un fait brutal faisait reconnaître que deux quantités supposées égales à une troisième, n'étaient pas égales entre elles, nous n'en conclurions pas que le principe est faux, mais qu'une erreur s'est glissée dans l'examen des quantités qu'on avait comparées entre elles d'abord et ensuite à la troisième. Si un homme juste souffre, tandis que l'impie jouit, ce n'est pas Dieu qu'il est permis d'accuser, mais notre jugement sur les vertus de l'un et sur les vices de l'autre s'est égaré. Cependant si l'heure de la réparation sonne pour ces deux hommes, si le bon, après les moments sombres qu'il a traversés, revoit la lumière briller à ses yeux, et si le méchant, après les lueurs trompeuses d'un faux jour, est précipité dans les ténèbres de la nuit, la preuve irréfragable est faite et toute contradiction apparente entre l'axiome et la réalité disparaît. Cette vérité biblique relative au juste, rendu meilleur par les épreuves

qu'il traverse, purifié par les tortures et les souffrances qu'il endure, fait le fond d'un grand nombre de psaumes, se présente dans l'histoire des patriarches, forme le pragmatisme de l'histoire d'Israël, et s'incarnait chez le peuple hébreu dans la légende de Job, choisie ensuite par un poète de génie pour la composition qui nous occupe.

§ 3. *Job, cité par Ezéchiel.*

Le nom de Job se rencontre associé aux noms de Noé et de Daniel dans une prophétie d'Ezéchiel (XIV, 12-19). « Si un malheur, la famine, les bêtes féroces, la guerre ou la peste, dit le prophète, frappent le pays à cause de ses péchés, trois justes tels que Noé, Daniel et Job ne sauveraient que leurs personnes, et n'arrêteraient pas la destruction générale. » Ce sont là trois figures d'un caractère bien connu parmi les Israélites de l'exil : Noé, échappé seul au déluge à cause de sa piété; Daniel, l'image populaire de l'Israélite qui, vivant dans la captivité, ne se laisse entraîner à aucun péché par les séductions d'une cour payenne; enfin Job, le représentant de l'Israélite résigné et confiant dans la justice divine au milieu des plus horribles tortures. Dans la bouche d'Ezéchiel, ces trois hommes ne sont qu'une de ses nombreuses visions; l'histoire proprement dite n'a rien à y voir.

§ 4. *Le pays d'Ous.*

La scène de Job se passe dans le pays d'Ous. Les Septante, dans une note curieuse qu'ils ajoutent à la fin du livre, déterminent le pays d'Ous, « sur les limites de l'Idumée et de l'Arabie ». MM. Franz Delitzsch et Nœldeke pensent également que l'action se passe au nord-est de la Palestine. L'Idumée, Témân en particulier, était considérée comme le pays de la sagesse. Les riantes oasis, au milieu des contrées désolées, environnant la mer Morte, étaient la demeure des sages et des rêveurs. Bien des siècles après l'auteur de Job, les Esséniens et les Thérapeutes se plongeaient là dans la vie contemplative, ou bien, s'y livraient à une vie simple, active et dégagée de tout souci mondain. Encore un peu plus tard cette contrée devint probablement le berceau de la kabbale ou du mysticisme juif [1].

§ 5. *Job est un livre de* HOKMÂH.

Job est un livre de *Hokmâh*, cette troisième source de la littérature hébraïque. C'est Jérémie (XVIII, 18) qui met dans la

[1] Voyez mon *Essai sur l'Histoire de la Palestine*, p. 386, note 4.

bouche de ses adversaires l'assurance « que la *torâh*, l'instruction religieuse et législative, ne manquera jamais au *kôhên*, « prêtre », ni la *êsâh*, le conseil et l'enseignement moral, au *hâkâm*, « sage », ni le *dâbâr*, la parole inspirée de Dieu au *nâbi*, « prophète ». — « Lorsqu'il arrivera malheur sur malheur, dit Ezéchiel (VII, 26), quand une mauvaise nouvelle suivra une autre mauvaise nouvelle, on cherchera en vain une vision chez le prophète ; on ne trouvera ni l'instruction chez le prêtre, ni le conseil chez les anciens. » Les anciens d'Ezéchiel sont évidemment les sages de Jérémie. Il importe de déterminer, mieux que cela n'a été fait jusqu'ici, le sens propre du mot *êsâh*. L'*êsâh* est la manifestation, par la conduite et par les paroles, de la *hokmâh*, de la sagesse. « Celui qui écoute l'*êsâh*, est-il dit dans les *Proverbes* (XII, 15), est un sage, *hâkâm*. » Dieu, en répondant à Job, débute par les mots : « Qui est celui qui obscurcit la *êsâh*, par des paroles dénuées de savoir (XXXVIII, 2) ? » Pendant que le *kôhên*, dans la société israélite, applique la loi, et le prophète prêche la parole de Dieu, le *hâkâm*, ou sage, travaille dans le silence à la propagation des vérités par les livres qu'il compose. Si le *kôhên* est le savant, et le prophète l'orateur, le *hâkâm* est avant tout le littérateur. Comparé aux deux premiers, il est un auteur profane, dont les productions pénètrent difficilement dans l'enceinte sacro-sainte de l'Ecriture ; lorsque, après bien des hésitations, elles sont admises, elles sont reléguées au troisième plan, et prennent place parmi les *Ketoubîm*, les hagiographes, la dernière partie de la Bible. Le *hâkâm* puise peu pour ses conceptions dans les souvenirs nationaux ; il n'a rien à faire avec la casuistique religieuse, et il s'abstient même quelquefois de l'emploi du tétragramme pour désigner Dieu. Ni le Cantique, ni l'Ecclésiaste ne renferment le nom de Iahvé : l'auteur de Job ne s'en sert qu'une seule fois, chap. XII, v. 9, où il répète une phrase qui se lit également dans Isaïe, XLI, 20 [1] et qui paraît avoir été d'un usage général. Les œuvres de la *hokmâh* avaient sans doute leur style propre, leur terminologie et leurs règles de composition. Comme chef visible de ces écrivains était considéré le roi Salomon, le *hâkâm* par excellence, sous les auspices duquel parurent et le Cantique et l'Ecclésiaste.

§ 6. *Les noms de Job et de Ous.*

On pourrait se demander si, après cette exposition, il n'est pas permis de serrer de plus près le premier verset de notre livre : « Il

[1] Cf. *Psaumes*, CXVIII, 23.

y eut un homme dans le pays de *Ous ?* » *Ous* est la racine d'où dérive le nom de *èsâh*. Le pays d'Ous ne serait-il pas celui de la *hokmâh*, la terre où fleurit la sagesse ? L'auteur aurait profité ainsi du nom d'un pays assez souvent cité dans l'Ecriture, pour y placer l'action de son héros Job. Et ce nom même, s'il devait présenter un sens, ne devait être raisonnablement que celui de quelqu'un qui se plaint de son sort. La racine *yâbab* est appliquée (Juges, v, 28) à la mère de Siserâ, se plaignant du malheur qui frappe son fils. En araméen, le même mot s'emploie pour le bruit qu'on fait, soit en jubilant, soit en poussant des plaintes ; la version chaldéenne de Jérusalem (Lév., xv, 19) dit de la femme, atteinte d'une impureté légale « qu'elle sera triste (*yebâbâ*) dans son isolement[1] ». Comme dans la plupart des verbes assimilés, on peut supposer à côté de la racine *yâbab*, celle de *yôb*, et un nom avec la préfixe *alef*, tel que *éschnâb*, *ekdâh*, *égrôf*, formerait régulièrement de *yôb* le nom de *Iyyôb*. En rappelant de nouveau le passage du Lévitique, que nous venons de citer, Iyyôb serait donc l'homme qui se plaint dans son isolement ; personne plus que le lépreux n'était, d'après les mœurs de l'Orient et selon la loi biblique, isolé et éloigné de la société humaine.

§ 7. *Les trois amis de Job.*

Nous ne pouvons savoir si la légende populaire de Job connaissait déjà trois amis du patient. Pour le but que se proposait le conte, il suffisait en premier lieu que Job, malgré sa conduite irréprochable, fût frappé impitoyablement, qu'il prononçât la formule sublime de la résignation (I, 21) : « Iahvé a donné, Iahvé a repris, que le nom de Iahvé soit béni ! » et que, comme prix de sa patience, Dieu lui rendît son ancienne splendeur. S'agissait-il de nous faire entendre les plaintes amères que la souffrance arrache à Job et les soupçons qui naissent dans son entourage, que cette souffrance devait bien avoir été méritée par des péchés inconnus, il ne fallait qu'un seul interlocuteur. Cependant, il se peut aussi que primitivement déjà on ait pensé à trois visiteurs, convenant mieux à un homme aussi riche et aussi considéré[2].

§ 8. *Elihou ben Barachêl.*

Quoi qu'il en soit, dans notre livre paraît finalement un quatrième ami, assez importun qui morigène le pauvre Job, lorsque Eliphaz, Bildâd et Sôphar se sont tus. Presque tout le monde est d'accord

[1] Voy. J. Levy, *Targum-Wörterbuch*, I, 324, col. 2.

[2] Le nombre de trois hommes est d'ailleurs assez fréquent dans l'Ecriture. Voyez *Gen.*, XVIII, 2 ; *Jos.*, XVIII, 4 ; I *Sam.*, X, 3.

pour considérer ce nouveau-venu aussi comme un nouveau-venu dans l'ouvrage. Peu d'interpolations sont aussi visibles, et nous ajouterons volontiers que l'auteur ne s'est donné aucune peine pour la dissimuler. Cet Elihou ben Barachêl me paraît le seul personnage réel du livre : il avait lu le poème sublime de Job, et il composa son apostrophe violente qu'en auteur convaincu il croyait supérieure aux discours des trois amis. Il parle, avec une fausse modestie bien transparente, de sa jeunesse, de son inexpérience, de sa timidité [1] ; mais au fond il est si fier de son œuvre qu'il n'est pas fâché de la signer; il en voudrait à la postérité, si elle le prenait pour un être imaginaire. Ni Job ni ses amis n'ont une généalogie ; leur propre nom et leur patrie, voilà tout ce qu'on sait d'eux. Mais Elihou est d'abord le fils de Barachêl, puis il est Bouzite (XXXII, 2), nom patronymique qu'on a mis à tort, selon nous, en rapport avec un Bouz, mentionné Genèse, XXII, 21. Les mots « de la famille de Râm » qui suivent immédiatement rappellent plutôt l'un des ancêtres de David, mentionné à la fin du livre de Ruth (IV, 19). Un des descendants de ce Râm est le fameux Boaz, le *nomen gentile* de *Bôʿâz* serait *Boʿzi* (cf. Korah et Korhi) et la suppression de l'*aîn* par la contraction en Bouzi est très correcte [2]. Le nom de l'interpolateur appartient à la famille; un frère de David portait également le nom d'Elihou (I Chr., XXVII, 18) [3]. Cet Elihou se fait donc connaître par son propre nom, et par ceux de son père Barachêl, de son aïeul Boʿaz et du chef de sa famille Râm.

§ 9. *Parallèle entre Job et Bileʿam.*

Il sera peut-être intéressant de comparer avec l'histoire de Job, un autre morceau de l'Ecriture qui paraît avoir avec elle quelques similitudes, quelques points de contact dans sa composition, dans sa facture : je veux parler des trois chapitres intercalés dans le livre des Nombres, et racontant les prophéties de Bileʿam. Le lecteur le plus superficiel, en prenant en main le quatrième livre du Pentateuque, peut se convaincre qu'il retrancherait tout ce qui se lit depuis XXI, 2 jusqu'à la fin de XXIV, sans que la suite de l'histoire en fût interrompue. On lirait dans ce cas que, les Israélites étant campés dans les plaines de Môab (XXII, 1), ils commencèrent par se laisser séduire par les filles du pays (XXV, 1). Ici encore

[1] Job, XXXIII, 6-7.

[2] Cf. le nom de *Ruth*=*Reʿout*, comme l'aïeule de David s'appelle en syriaque; *schemouti*=*schemaʿouti;* la racine *moud* est contractée de *mâʿad;* etc.

[3] En examinant les tables généalogiques des livres des Chroniques, on se convaincra facilement que certains noms reviennent surtout et exclusivement dans telle ou telle tribu.

nous pouvons nous abriter sous une vieille et respectable autorité, puisqu'une ancienne tradition est ainsi conçue : Moïse écrivit son livre et le chapitre de Bile'am [1] ; voici donc la portion traitant de ce devin, considérée comme un livre à part, par les docteurs de la synagogue. Les exégètes les plus prudents ont du reste remarqué qu'il règne dans l'Ecriture deux courants bien distincts touchant la personne de Bile'am. Maltraité ailleurs comme un impie [2], il ne fait rien de blâmable dans nos trois chapitres ; il se soumet comme un instrument docile à la volonté de Dieu, et brave la colère de Balak. Mais analysons rapidement cette histoire : L'introduction est en prose comme celle de Job ; on y rapporte deux messages du roi de Moab, et ce n'est qu'après le deuxième envoi que le devin cède. Bile'am doit maudire Israël, et par trois fois il le bénit ; il finit par une prophétie sur l'avenir de la nation. Le livre de Job débute également par deux conseils que tiennent les Bené-Elôhim auprès de Dieu ; après le deuxième conseil seulement, Satan peut s'attaquer au juste. Job maudit son jour, et après trois dialogues entre lui et ses amis, Dieu paraît et change la malédiction en bénédiction. N'oublions pas que la scène est dans le pays de Moab, limitrophe de celui d'Edom. Remarquons enfin une particularité que nous rencontrons à la fois chez Bile'am et chez Job. Balak et les amis de Job sacrifient un holocauste composé de sept jeunes taureaux et de sept béliers. Or, le Pentateuque, ni au livre des Nombres où se trouvent décrites en détail les victimes générales pour les fêtes, ni au Lévitique, où sont énumérées les victimes dues à l'autel pour les expiations des particuliers, ne connaît nulle part un holocauste de sept jeunes taureaux et de sept béliers. On le trouve seulement (I Chron. xv, 26), à l'occasion du retour de l'arche sainte ; mais le passage parallèle de II Sam., vi, ne parle que d'un taureau et d'un veau gras, immolés pendant la marche solennelle, de distance en distance ; on rencontre encore une seconde fois un holocauste de sept taureaux et sept béliers (II Chr. xxix, 21), lors de la purification du temple par le roi Ezéchias ; mais, outre que, dans cette circonstance, on ajoute encore sept boucs, le livre des Rois se tait complètement à cette occasion sur tout sacrifice. Certes, chez les Hébreux aussi bien que chez les Phéniciens [3], les ordonnances pour les sacrifices privés ont varié. Mais n'oublions pas qu'un holocauste de sept jeunes taureaux et de sept béliers est ordonné,

[1] Voy. Talmud de Babylone, *Baba batra*, 14b.

[2] *Nombres*, xxxi, 16 ; *Deut.*, xxiii, 6.

[3] On connaît les deux règlements de redevances, l'un de Marseille et l'autre de Carthage.

en contradiction flagrante avec les prescriptions du Pentateuque, pour les sept jours de la fête du tabernacle, par Ezéchiel, XLV, 23. Dans ce passage, il s'agit des sacrifices offerts par toute la communauté. Il y aurait peut-être dans cette particularité, se trouvant également dans les chapitres de Bile'am comme dans livre de Job, un élément, pour fixer mieux l'époque douteuse de leur composition [1].

En terminant cette comparaison, nous devons faire observer que la *paraschâh* de Bile'am n'est pas l'œuvre d'un *hâkam*, mais d'un *nâbi*. Le ton en est prophétique ; les souvenirs historiques y abondent ; on y parle deux fois de la sortie d'Egypte, et la victoire de Saül sur Agag y est clairement mentionnée.

J. DERENBOURG.

[1] Dans le *Midrasch rabba* sur *Exode*, ch. I, Bile'am et Job sont assis ensemble dans les conseils de Pharaon.

CYRUS

ET LE RETOUR DE L'EXIL

Étude sur deux inscriptions cunéiformes relatives au règne de Nabonide et à la prise de Babylone par Cyrus[1].

La fin de l'ancienne dynastie babylonienne avec Nabonide et le commencement du règne des Achéménides à Babylone avec Cyrus, constituent une des époques les plus intéressantes de l'histoire ancienne. Jusqu'à présent on n'avait sur ces événements décisifs d'autres données que la légende de Balthasar[2] et le récit presque aussi légendaire d'Hérodote. Le premier monument de Cyrus découvert il y a quelques années était un cachet babylonien offrant ces mots : *Cyrus, fils de Cambyse, roi des pays, restaurateur de Bit-Kitti*[3]. Des fouilles récentes exécutées sur les ruines de Babylone ont mis au jour deux monuments fragmentaires d'une importance exceptionnelle. Le premier est une tablette qui enregistre, sous forme d'annales, les événements les plus remarquables des dix-sept années du règne de Nabonide et de la première année du règne de Cyrus à Babylone. Le second est un cylindre en brique crue appartenant au conquérant lui-même et relatif à son entrée dans la ville et aux mesures qu'il prit pour rétablir le culte des dieux babyloniens. M. Pinches a donné un résumé succinct de la tablette[4] et M. Rawlinson a publié dans le

[1] Lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 25 juin 1880. Voyez le *Journal officiel* du 20 juillet 1880.

[2] Daniel V. On sait que le livre de Daniel figure dans le canon biblique, non parmi les prophètes, mais dans les hagiographes, lesquels sont d'une moindre autorité.

[3] Nom d'un temple babylonien.

[4] *Proceedings of the Society of biblical archaeology*, p. 34, 39–42. L'article entier a paru tout récemment dans les *Transactions of the Society of biblical archaeology*, vol. VII, part. 1, p. 139–176.

journal asiatique anglais une transcription du cylindre, accompagnée de notes philologiques. La nouveauté du sujet, ainsi que l'importance des faits qui en résultent pour l'histoire, m'encourage à en faire l'objet de la présente étude. J'ai, du reste, quelques modifications à proposer dans l'interprétation du cylindre de Cyrus, modifications qui font ressortir plusieurs points nouveaux qui ont échappé au premier traducteur.

Les faits reconnaissables dans le premier document sont les suivants :

1re année. Guerre contre un roi dont le nom se termine par *ouissi*. Nabonide en apporte les dépouilles à Babylone. Vers la fin de l'année, il combat un chef nommé *Houmé*.

2e année. Au mois de Tebet, il y a une révolte à Hamath.

Dans sa 3e année, Nabonide fait couper du bois dans *Ammananu*[1]. Mention y est faite de la mer de Phénicie et d'une nombreuse armée. Puis vient une fracture qui a enlevé le récit de deux années.

Dans la seconde moitié de la sixième année, Cyrus qui est appelé roi de Susiane, guerroie contre *Istuvegu* (Astyage), roi de *Agamtanu* (Ecbatane). L'armée d'Astyage se révolte le lendemain de la bataille, s'empare de son chef et le livre à Cyrus. Celui-ci entre dans Ecbatane et la pille.

Dans sa huitième année, Nabonide réside à Tema pendant que son armée est à Accad[2]. Il néglige les cérémonies religieuses de Nébo et de Bel.

Il sacrifie néanmoins dans les temples Saggal et Kittu et établit quelques officiers.

La 8e année manque.

Dans la 9e année, même état de choses. La mère du roi meurt le 5 Nissan, le peuple la pleure.

Cyrus ayant réuni son armée, passe le Tigre au-dessous d'Arbèle et défait un roi chaldéen (?).

Dans la 10e année, rien de changé en Babylonie. Quelqu'un, probablement Cyrus, marche de la Susiane contre Accad.

Dans la 11e année, les affaires sont toujours les mêmes à Ba-

[1] Probablement le mont Amanus que les Assyriens nommaient d'ordinaire *hamanou*. Le Talmud et les Targoummim le mentionnent sous le nom de אמנון ou ארמנרס.

[2] Accad ou plus complètement « Soumer et Accad », désigne la Babylonie en général. Ces noms sont ceux de deux villes très anciennes, réunies de bonne heure en une seule et ayant formé le point de départ de la division administrative du pays. La ville d'Accad est mentionnée dans *Gen.*, X, 10, parmi les cités babyloniennes conquises par Nemrod. En style hiératique, Accad est figuré *bur-bur-ki* « terre d'argile ».

bylone. Istarit de Arkou[1] semble avoir abandonné la ville. Le reste manque jusqu'à la 17e année.

Dans la 17e année, Nabonide fait rentrer dans Babylone les divinités de beaucoup de villes mésopotamiennes et de pays étrangers[2]. Le peuple de la mer inférieure se révolte.

Au mois de Tammouz, Cyrus livre bataille à *Routou*, ville chaldéenne située au sud de la Babylonie, et marche vers Accad. Le peuple d'Accad se révolte contre Nabonide. Sipar ouvre ses portes à Cyrus, le 14 de ce mois, Nabonide s'enfuit à Babylone et est pris le 16 par Gobryas qui entre sans résistance. Le chef de l'armée victorieuse fait fermer les temples afin qu'ils ne puissent servir de lieux de ralliement aux partisans du roi[3]. Cyrus entre dans Babylone le 3 Arah samnu[4] (septembre-octobre), proclame la paix et nomme Gobryas gouverneur de la ville. Le 11, Gobryas fait une expédition et Nabonide meurt. Le peuple d'Accad le pleure pendant six jours, et prête ensuite serment de fidélité à Cyrus. Cyrus témoigne du respect pour les divinités nationales. Depuis le mois de Kislèv jusqu'au mois d'Adar, les dieux d'Accad que Nabonide avait déportés sont réinstallés dans leurs lieux d'origine, et, le 4 Nissan, Cambyse, fils de Cyrus, prend part aux cérémonies religieuses qui ont lieu en l'honneur de plusieurs dieux de Babylone.

Voici maintenant les passages lisibles du cylindre :

..... (3)... il établit pour... son pays (4)..... il leur imposa (5) semblable à..... à Samri[5] et aux autres cités (6) un

[1] *Arkou*, en biératique *unu-ki* « demeure » porte dans la Genèse (l. c.) le nom de *Erek* אֶרֶךְ ; sa déesse principale était Istarit (en hébreu עַשְׁתֹּרֶת) fille d'Anou.

[2] Aux yeux de l'annaliste, grand partisan de la politique pacifique et tolérante de Cyrus, la collocation des dieux étrangers à Babylone était certainement le comblé de l'impiété. D'après l'idée commune aux nations de l'antiquité, les dieux étaient inséparables du territoire qu'habitait le peuple qui les adorait : transporter leurs statues dans un endroit qui n'est pas le leur, c'était d'une part les soumettre violemment à la domination de dieux étrangers, de l'autre, priver le peuple de la protection de ses divinités nationales.

[3] Cela me paraît être le sens essentiel du passage afférent (verso, col. 1, l. 16-18). Le mot *tukkume* est le sujet du verbe *upahhiru* « ont fermé » et signifie « guerriers, soldats ». Il en résulte que Gobryas n'avait aucune rébellion à étouffer après la prise de la ville.

[4] Ce nom équivaut à une forme hébraïque יֶרַח שְׁמִינִי « huitième mois ». La première radicale primitive de *arhu*-יֶרַח est un ر, preuve, la forme arabe-éthiopienne *warkh*. Il paraît que la forme pleine *warah-samnu* était encore usitée dans le langage populaire de la Babylonie, mais comme les Babyloniens confondaient dans la prononciation les labiales *m* et *w*, il en est résulté que les Juifs de la captivité, ayant cru entendre *marah sawnu* au lieu de *warah samnu*, ont hébraïsé ce nom de mois en *Marheswân* מַרְחֶשְׁוָן. La forme exacte serait וַרְחֶשְׁמָן. J'ai à peine besoin d'ajouter que l'origine babylonienne des noms des mois postexiliens était connue des talmudistes : שמות החדשים העלו עמהם מבבל.

[5] C'est la ville jumelle de Accad, dont dérive la désignation géographique de Sou-

rite indigne d'eux... journellement il donna... (7) les prescriptions il fit abolir... dans les villes, la crainte de Mardouk[1] roi des dieux... (8) le mal de sa ville... il fit journellement... en œuvres impies, les murs extérieurs furent renversés entièrement (9) à cause de leurs ruines... le seigneur des dieux fortement se fâcha... leur place, les dieux qui y habitaient abandonnèrent leur sanctuaire (10) en colère... dans Su-anna[2], Mardouk... se tourna vers les contrées dont le siège a été déplacé (11). Et les hommes de Soumir et d'Accad qui vivaient en paix (?)... il eut pitié (?) d'eux et décida de rétablir tous leurs pays en même temps[3] (12). Il éleva un roi juste au milieu d'elle (de la terre) que son bras soutient; Cyrus, roi de Susiane, il proclama sa mention, à la souveraineté de l'univers, il prononça son nom (13). Le pays de Kouti et toutes les populations qu'il a soumis à ses pieds, les habitants de la terre qu'il a remis dans sa main (14) en droiture et en justice il les établit. Mardouk, seigneur grand, restaurateur de son peuple, vit avec joie les actions de son représentant (?) pur[4] de cœur et de main (15); il lui ordonna d'aller dans sa ville de Babylone et lui fit prendre le chemin de Tin-tir, comme un ami et un compagnon, il marcha à son côté (16). Sa vaste armée, innombrable comme l'eau du fleuve... ses armes... à son côté (17). Sans combat et bataille il le fit entrer dans Su-anna, sa ville de Babylone que Nabonid, roi impie, avait désertée (?) avec regret (?), il la remit dans sa main (18). Tous les hommes de Babylone, et la totalité du pays de Soumir et d'Accad, les grands et les officiers qu'il a soumis baisèrent ses pieds, se réjouirent de son avénement et leurs faces resplendirent (19); le seigneur, mon aide, qui vivifie les morts, ils le remercièrent avec empressement et effusion, tous le prièrent en toute sincérité et exaltèrent son nom (20). Je suis Cyrus, roi des légions, roi grand, roi puissant, roi de Babylone, roi de Soumir et d'Accad, roi des quatre régions (21), fils de Kambuziya, roi grand, roi de Susiane,

mer que nous avons mentionnée à la page 10, note 2. La lecture *uri* pour ce nom de ville, quoique admise par tous les assyriologues, qui y voient l'Our des Chaldéens, patrie d'Abraham, est insoutenable. J'en ai donné les preuves dans mes *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, p. 70 et 97-99. En hiératique, elle est figurée *sis-unuki* « demeure gardée ».

[1] Mardouk ou Maroudouk (en hébreu מְרֹאדַךְ) est le fils d'Ia, dieu de la mer.

[2] Les expressions *Tin-tir* « force multitude », *E-ki* « lieu du parler (?) », *Su-Anna* « place (?) du dieu », *Kâ-dingir-ra-ki* « porte du dieu », sont des désignations hiératiques de la ville de Babylone; la dernière se base sur une étymologie fictive du nom vulgaire *Babilu*, décomposé en *bâb* « porte » et *ilu* « dieu ». On sait que les Arabes interprètent ce nom par *bâb-Bîl* « porte de Bel ». La Genèse, XI, 9, rattache ce vocable à la racine בלל « mêler, confondre » et cela paraît fort vraisemblable.

[3] *Ihît ibriesu*, mot à mot « il alla et le fit paraître ».

[4] Texte : *gât u libbasu isara*, mot à mot « (ses) mains et son cœur justes ».

petit-fils de Cyrus, roi grand, roi de Susiane, arrière-petit-fils de Sispis, roi grand, roi de Susiane (22), descendant ancien de la royauté dont Bel et Nébo aiment le gouvernement, et selon la bonté de leur cœur chérissent la souveraineté (?); alors il entra au milieu de Tin-tir en paix (23), en joie et réjouissance dans le palais des rois. J'agrandis le siège royal de Mardouk seigneur grand dans son espace (?) que les fils de Tin-tir et... chaque jour... (24). Mes vastes armées se répandirent au milieu de Tin-tir en paix, la totalité du pays de Soumir et d'Accad... je ne l'ai pas endommagée, (25) ni Babylone avec toute sa banlieue. J'ai rétabli en paix les fils de Babylone... qui malgré... et d'une façon (?) inconvenante... (26) leurs ruines j'ai relevées et j'ai ouvert leurs prisons (?), pour les œuvres de... Mardouk, seigneur grand, j'ai pris des mesures (?) (27). De moi Cyrus, roi, son serviteur et de Cambyse fils issu de mes entrailles... la totalité de mes guerriers gracieusement il s'est approché et en paix devant lui (28) convenablement nous avons..... La totalité des rois qui demeurent dans des palais (29) de toutes les contrées depuis la mer supérieure jusqu'à la mer inférieure habitant..... tous les rois de la Phénicie et du... (30) ont apporté leur riche tribut dans *Su-anna* (quartier de Babylone) et ont embrassé mes pieds. Depuis... jusqu'à la ville d'Assour et d'Istarit..... Agane, Isnunnak (Marat), Zamban, Me-Tournou, Dour-il, jusque vers la contrée de Kouti au delà du Tigre dont les demeures avaient été depuis longtemps déplacées (32), les dieux qui demeuraient au milieu d'eux, je les ai réinstallés à leurs places et je leur ai élevé une demeure vaste et permanente. J'ai aussi réuni tous leurs peuples et je les ai fait retourner dans leurs contrées (33). Et les dieux du pays de Soumir et d'Accad que Nabonide en dépit[1] du seigneur des dieux avait fait entrer dans Su-anna, d'après la parole de Mardouk, seigneur grand, en paix je les ai restitués à leurs places (en leur procurant) une demeure agréable. Que tous les dieux que j'ai restaurés (35) interviennent journellement devant Bel et Nabou afin d'obtenir pour moi une longue vie, qu'ils favorisent mes bons projets et qu'ils disent à mon seigneur Mardouk : Cyrus, roi, ton serviteur et Cambyse son fils (36), sois-leur propice pour qu'ils vivent... (10 lignes mutilées).

Tâchons maintenant de résumer brièvement les faits nouveaux qui ressortent de ces documents indépendants et d'une authenticité d'autant plus absolue qu'ils se confirment mutuellement.

[1] *Ana uggatim* (r. אגג « brûler ») mot à mot « à la colère, au déplaisir », non « at the sacred feasts » (Rawlinson).

1. Nabonide a bien régné dix-sept ans, conformément à la donnée d'Hérodote ; mais, contrairement à cet auteur qui le fait exiler en Carmanie, il meurt prisonnier à Babylone, huit jours après la prise de la capitale par Cyrus et est pleuré par son peuple. Il est le dernier roi de Babylone et le règne de Balthasar aboutissant aux mots fatidiques : *Mené*, *Técel*, *Pharès*, doit être définitivement rayé de l'histoire, à moins d'admettre que Balthasar et Nabonide ne font qu'un. Le fils de Nabonide, connu dans les inscriptions de ce roi sous le nom de *Belsarouçour* qui ressemble singulièrement à la forme hébraïque *Belsaçar* (*Balthasar*). n'a pas régné. La supposition de M. Rawlinson que Balthasar aurait été tué à la tête des rebelles Koutiens qui avaient organisé la résistance dans le temple Bit-Kitti, disparaît devant une meilleure intelligence du texte. Il est maintenant certain que Cyrus a trouvé la ville toute pacifiée, que par conséquent il n'avait nullement besoin de l'assiéger, ne fût-ce qu'en partie, encore moins de détourner le fleuve en creusant d'immenses tranchées, comme le raconte l'auteur grec. Après la défaite de Nabonide et à l'exemple de Sipar, Babylone ouvrit ses portes au conquérant, qui eut l'adresse de se poser comme restaurateur du culte indigène, désorganisé par l'insouciance de son prédécesseur. D'autre part, le nom de Gobryas, général de Cyrus, rapporté par Hérodote, revient dans la tablette, mais le second général Gadatas ne s'y trouve pas. En revanche, le récit de cet auteur, suivant lequel Babylone aurait été surprise par les Perses au milieu d'une fête orgiaque, appartient au domaine de la fable.

2. Sur l'origine de Cyrus et sur le siège de son gouvernement, les inscriptions qui précèdent nous fournissent des données extrêmement précieuses et en partie inattendues. Le conquérant de Babylone descend en ligne droite de Téispès dans l'ordre suivant : 1, Téispès ; 2, Cyrus ; 3, Cambyse ; 4, Cyrus. C'est tout à fait conforme au rapport d'Hérodote ; un autre Cambyse, que sur l'autorité de Diodore de Sicile, on a intercalé entre Cyrus Ier et Téispès, n'existe point. Achéménès n'est pas mentionné. Dans l'inscription de Bisoutoun, Darius dit être le neuvième Achéménide ayant exercé la royauté et lui-même se rattache à Téispès par une autre lignée, savoir : Hystaspe, Arsamès et Ariaramnès. La première donnée est tout à fait contraire à la vérité, car ainsi qu'il résulte des témoignages d'Hérodote et de l'inscription de Darius elle-même, Hystaspe était un simple particulier, et les deux autres ancêtres, Arsamès et Ariaramnès, ne semblent pas non plus avoir jamais régné. Le fait le plus ignoré qui nous est révélé par les inscriptions, c'est que Cyrus et ses aïeux jusqu'à Téispès inclu-

sivement étaient non des rois Perses, comme on l'a cru jusqu'ici, mais des rois Susiens. Aucun doute n'est possible là-dessus : le pays écrit en cunéiforme *an-za-an* est le royaume qui avait Suse pour capitale et qui portait le nom d'Elam chez les Sémites. Dans leurs propres protocoles, les rois susiens désignent leur royaume par l'expression *anzân-susunqa*, appellation parallèle à la désignation hiératique assyrienne *an-du-an* ou *an-za-an u su-zin-ki* qu'on rencontre dans les textes astrologiques. Ceci explique d'une façon naturelle la persistance des Achéménides à résider à Suse de préférence à toute autre ville de leur vaste empire, même à Persépolis où devaient cependant les retenir des relations de famille et des alliances d'amitié de toute sorte. Nos inscriptions nous apprennent que pendant quatre générations, pour le moins, les ancêtres de Cyrus n'avaient d'autre patrimoine que la Susiane ni d'autre capitale que Suse. Il est naturel que cette longue résidence des ancêtres les plus célèbres de leur race, ait pu déterminer les derniers Achéménides à ne pas changer de résidence, même après que leur empire se fut énormément agrandi du côté de l'Occident.

Un autre fait demeuré jusqu'à présent très obscur reçoit un éclaircissement des plus satisfaisants. Cette élévation subite du petit peuple perse, à peine connu de nom jusqu'alors, au gouvernement du plus vaste empire que le monde ait connu, n'était-elle pas une énigme insoluble, une espèce de prodige inexplicable, proposé à l'historien et au philosophe ? Comment comprendre que la fondation d'un empire asiatique où le génie grec personnifié par Alexandre a misérablement échoué, eût si bien réussi deux cents ans auparavant à un roi d'une nation peu nombreuse, à demi nomade, dépourvue de fanatisme religieux et ayant en face d'elle de vieux états militaires fortement organisés comme la Susiane, la Babylonie, la Médie et l'Egypte ? Grâce aux nouvelles informations, l'énigme se résout d'une façon toute naturelle et le prodige fait place à un ordre de faits des plus rationnels. Le fondateur du grand empire asiatique, loin d'être un parvenu, appartient à une famille qui depuis plusieurs générations gouvernait un des pays des plus illustres et des plus puissants de l'Asie antérieure, la Susiane. En effet, la Susiane rivalise d'antiquité avec les plus vieux empires du monde. Déjà vers 2300 ans avant notre ère, les rois susiens étaient assez puissants pour conquérir la Babylonie et pour y fonder une dynastie qui dura plus de deux cents ans[1]. Au temps de la migration

[1] C'est la dynastie mède de Bérose. La qualification « mède » est due à l'absorption du royaume susien dans l'empire médo-perse depuis Cyrus.

térahide, le roi susien Codorlagomor (כְּדָרְלָעֹמֶר) avait encore l'hégémonie de la Babylonie et de l'Assyrie et poussait ses incursions jusqu'aux portes de l'Egypte[1]. Même pendant le développement le plus brillant des états du Tigre et de l'Euphrate, le royaume de Suse sut conserver une position indépendante et invulnérable. La Susiane n'a été sérieusement entamée que par les plus puissants des rois assyriens, Sennachérib et Assurbanipal ; mais même alors, elle ne cessa d'inspirer à ses vainqueurs une véritable terreur, de telle sorte qu'ils n'ont jamais osé lui enlever son indépendance ou seulement la soumettre à un tribut annuel. On comprend maintenant qu'un état militaire de cette puissance, dirigé par un roi aussi belliqueux et aussi habile que Cyrus, ait pu, en profitant de l'affaissement momentané des états voisins, les vaincre séparément, et, après s'être attaché les populations par une sage politique de restauration, réunir leurs domaines en un empire unique s'étendant depuis l'Hellespont jusqu'à l'Inde.

En présence de ces révélations, on conçoit sans peine que l'origine purement perse et aryenne des Achéménides est fortement ébranlée. Cette origine s'appuie d'une part, sur le témoignage des historiens hébreux et grecs qui appellent Cyrus, roi de Perse, de l'autre, sur le témoignage de Darius qui, dans l'inscription de Nakchi Roustem, se dit Perse, fils de Perse, Aryen, fils d'Aryen. Mais il faut remarquer que les écrivains que je viens de mentionner sont postérieurs à Darius et peuvent n'avoir d'autre autorité que le dire de ce monarque. Quant à celui-ci, nous l'avons surpris plus haut en flagrant délit de mensonge au sujet du règne de ses prédécesseurs, n'est-il pas permis de penser que son insistance par trop criarde à accentuer son origine aryenne d'une part, son silence persistant au sujet de sa proche parenté avec Cyrus et Cambyse de l'autre, prouvent non seulement que son droit au titre d'Achéménide lui était contesté par ses contemporains, mais que ce titre, voire même son origine perse, n'était qu'une prétention aussi gratuite que celle des autres prétendants qui se disaient toujours issus des anciennes dynasties légitimes du pays? N'oublions pas que ces sortes de « mensonges » n'étaient pas rares à cette époque où les peuples n'avaient pas encore perdu toute espérance de recouvrer leur indépendance à l'aide de quelque descendant caché des dynasties spoliées par Cyrus. Dans ces circonstances, les prétendants ne se faisaient pas scrupule de se substituer aux descendants légitimes ou de se fabriquer des généa-

[1] *Gen.*, XIV. La forme indigène de כדרלעמר est *Kudur La-gamari*, nom assyrien adopté par les Susiens et signifiant « borne du dieu Lagamar » : ce nom divin signifie « infini » (araméen לא גמר).

logies fictives dans le but de se rattacher à un personnage illustre. Ce qui vient encore renforcer ce soupçon, c'est que Darius, au lieu d'arrêter sa généalogie à Téispès, comme c'est le cas dans l'inscription de Cyrus, remonte à Achéménès, comme pour dire que sa famille surpasse en pureté de race celle de la lignée de Cyrus qui avait du sang susien dans les veines. Qu'on n'objecte pas que les conjurés perses n'auraient pas choisi Darius pour leur chef s'il n'eût pas été de race royale perse. Cette objection a fort peu de poids quand on voit que parmi les compétiteurs de Darius qui, sous le titre de descendants de l'ancienne dynastie, réussirent à s'emparer du gouvernement pendant un certain temps, plusieurs étaient d'extraction plébéienne ou entièrement étrangers au pays. Ainsi, par exemple, des deux usurpateurs babyloniens qui prétendaient descendre de Nabuchodonosor, Nadintabel et Araha, le premier était de basse naissance, l'autre de nationalité arménienne. En Perse même, Véisdatès, malgré son origine vulgaire, entraîne la majorité du peuple perse dans sa tentative de supplanter Darius. Je crois cependant que, tout en reconnaissant les soupçons qui planent sur l'origine achéménide de ce roi, on peut admettre provisoirement que Achéménès a été dépossédé par Phraortès, le roi mède qui soumit les Perses, et que son fils Téispès s'étant réfugié en Susiane y fonda une nouvelle dynastie, se continuant sans interruption jusqu'à Cambyse, tandis qu'un autre fils de Téispès, nommé Ariaramnès, fut l'ancêtre de Darius. De cette façon, l'origine perse de ce dernier peut être vraie; mais il est évident que les deux dynasties achéménides étaient fortement mêlées de sang susien, et que Cyrus surtout peut être revendiqué pour la Susiane avec autant de raison que Charlemagne, par exemple, l'a été pour la nationalité française.

3. Relativement à la religion de Cyrus, nos renseignements sont d'une très haute importance. Le conquérant ne dit pas un mot d'Ahuramazdâ, le dieu supérieur des Perses, mais rend un hommage complet et sans restriction aux grandes divinités de Babylone. Pour lui, comme pour les Babyloniens de naissance, Bel et Nébo sont les distributeurs suprêmes de la royauté. Son protecteur particulier est le dieu Mardouk, dieu qu'il qualifie de seigneur grand, vivificateur des morts, mais il ne néglige cependant pas de demander l'intervention des autres dieux en sa faveur. Ceci rappelle la conduite toute respectueuse des Achéménides à l'égard des divinités égyptiennes comme à l'égard de Jéhova, dans les pièces officielles adressées aux juifs. C'est là le trait le plus caractéristique du paganisme. Dans ce système, les dieux de chaque pays coexistent les uns à côté des autres et, s'ils tendent parfois

à s'assimiler tant bien que mal les uns aux autres, ils ne s'excluent jamais. Après un court séjour en Samarie, les colons étrangers qui y furent établis par Essarhaddon, adoptèrent le culte de Jéhova en échange de leur culte antérieur. De même, les Achéménides établis en Susiane n'éprouvèrent certainement aucun scrupule pour se rallier à la religion susienne, et, lorsque la fortune leur eut mis entre les mains les autres pays de l'Asie occidentale, ils se hâtèrent d'admettre les autres cultes qui y régnaient, et cela non seulement par un esprit de tolérance, mais par une sanction formelle de leur principe ; aussi les inscriptions nous les montrent toujours empressés à participer aux cérémonies religieuses les plus sacrées de ces peuples et à invoquer leurs divinités dans les occasions solennelles. Ces faits indubitables ruinent de fond en comble l'opinion de ceux qui veulent que l'avénement de Cyrus ait pu susciter le monothéisme juif. Non seulement Cyrus est polythéiste dans le sens le plus absolu du mot, mais l'on peut affirmer que jamais le principe du polythéisme ne s'est manifesté avec plus de puissance qu'à l'époque achéménide, où toutes les divinités du vaste empire reçurent également droit de cité et furent englobées dans la religion officielle. Un état religieux pareil était on ne peut plus défavorable au développement d'une religion aussi exclusive que le monothéisme juif. Et si, malgré cela, les juifs rapatriés par Cyrus reviennent en Palestine entièrement exempts d'idées païennes, c'est évidemment parce que leur monothéisme datait de plus loin et que les croyances exotiques qu'ils avaient autrefois empruntées aux peuples voisins, n'ayant plus de raison d'être, s'étaient perdues pendant l'exil. Ce résultat suffirait à lui seul pour donner à l'inscription de Cyrus une valeur exceptionnelle. Quant à la religion médo-perse proprement dite, les documents achéménides nous apprennent que jusqu'à la chute de ces princes, elle n'est jamais sortie de son pays d'origine, de même que la langue perse n'a joué à cette époque aucun rôle dans les affaires de l'Asie antérieure. Ce rôle fut dévolu alors à la langue araméenne, dans laquelle étaient rédigés tous les actes de la chancellerie des grands rois. Il y a plus, malgré la longue résidence d'une dynastie perse à Suse, le nom d'Ahuramazdâ répugnait tellement aux Susiens, que le rédacteur susien de l'inscription de Bisoutoun y ajoute le qualificatif « Dieu des Aryens ». Aussi, les formes bizarres sous lesquelles les traducteurs assyriens représentent le nom de ce dieu : *Uramizda*, *Ahurmizdi*, *Urimizdah*, etc., indiquent clairement qu'il n'a jamais acquis une notoriété quelconque en Babylonie. Cela enlève du même coup toute vraisemblance aux prétendus emprunts que les auteurs bibliques, surtout ceux de la

Genèse, auraient faits aux croyances iraniennes ; il est certain aujourd'hui que les rapports de cette nature entre les Aryens et les Sémites n'eurent lieu que postérieurement à Alexandre, et que, pour les croyances communes à ces deux races, la priorité appartient aux Sémites. Voici un exemple entre autres : la croyance à la résurrection des morts a été constatée chez les Perses dès le temps de Cambyse, on en a donc conclu que ce dogme était passé des Perses chez les juifs. Eh bien ! c'est une erreur, cette croyance fait partie de la religion babylonienne, et les Perses n'ont fait que l'accepter d'eux. On savait depuis longtemps que les Babyloniens croyaient à la résurrection, mais c'est néanmoins un fait important que le titre de Mardouk : « vivificateur des morts » se trouve précisément dans l'inscription du véritable fondateur de l'empire achéménide. Du reste, l'origine proprement babylonienne du dogme en question est prouvée par cette circonstance que cette épithète se cache dans le nom même de Mardouk qui signifie : « Maître ou vainqueur des Oudouk ou des génies de la mort », tandis que dans la religion zoroastrienne, ce rôle est confié à un descendant du législateur, et non pas au dieu supérieur lui-même, Ormuzd, vainqueur d'Ahriman, auteur de la mort. Ajoutons que le titre de ce personnage, Çaoshanç (sauveur), rappelle à coup sûr l'épithète ordinaire de Mardouk : *taâru :* « restaurateur ».

4. Politique de Cyrus. La politique inaugurée par Cyrus est strictement d'accord avec ses vues religieuses. Les anciens rois assyriens et babyloniens avaient coutume de s'assurer de la fidélité des peuples vaincus en les transportant en Mésopotamie, et en repeuplant leur pays par de nouveaux colons. Cyrus rompit définitivement avec ce moyen violent qui rendit ses prédécesseurs si odieux, non seulement aux étrangers, mais à leurs propres sujets. En ordonnant la restitution des divinités étrangères à leurs sanctuaires primitifs, il permit en même temps aux individus de ces peuples d'accompagner leurs pénates et de se rétablir dans leur pays natal. L'inscription l'atteste formellement par ces mots : « J'assemblai ces peuples et je les fis retourner dans leurs contrées. » Cet ordre se rapportait tout d'abord aux habitants de l'Assyrie et des districts éloignés de la Babylonie, mais le mouvement de rapatriement étant commencé, beaucoup d'autres peuples, originaires des provinces éloignées de l'empire, ont certainement sollicité et obtenu leur retour. Les juifs, encouragés par les prophètes, profitèrent d'autant plus facilement de cette occasion pour retourner en Palestine, que Cyrus avait besoin des nations syriennes pour l'exécution de ses projets sur l'Egypte. On le voit, le retour des exilés juifs que les écrivains bibliques

fixent à la première année de Cyrus et qu'ils attribuent à une permission spéciale de ce monarque rentre parfaitement dans le nouvel ordre de la politique générale que nous signale l'inscription. Cette année marque, en effet, un changement radical dans la politique des conquêtes; désormais, les pays conquis formeront des provinces d'un empire compact, dont les rois indigènes seront directement surveillés par un Satrape responsable devant la cour de Suse. Grâce à ce système de surveillance directe, les insurrections seront étouffées dès le début et les coupables punis sur place. Cette mesure si sage acquit à Cyrus la reconnaissance de toutes les nations et fit de lui le héros le plus sympathique de l'antiquité.

5. Les prophéties concernant Cyrus. Le recueil biblique renferme plusieurs prophéties sur la chute de Babylone et l'avénement de Cyrus, mais comme elles ne portent ni une marque certaine d'auteur [1], ni une date quelconque, la plupart des critiques modernes ne sont pas loin de les considérer comme des fabrications postérieures à Esdras, lequel est, d'après eux, le véritable fondateur du monothéisme rigoureux et le principal auteur du Pentateuque. Nos inscriptions nous fournissent les moyens de déterminer avec certitude la limite inférieure de leur rédaction, grâce à une foule d'expressions et d'allusions qui ont été jusqu'à présent ou inaperçues ou torturées de façon à les transformer en une polémique contre le dualisme perse [2]. Cette tentative a été surtout entreprise dans le but de démontrer la haute antiquité de la religion zoroastrienne et de l'Avesta. Aujourd'hui, que pour des raisons d'un ordre tout différent l'origine relativement récente du zoroastrisme [3] est prouvée, on serait tenté d'abaisser dans les mêmes proportions la date des prophéties hébraïques où l'on croit trouver des allusions aux doctrines avestéennes. Tout cela disparaît maintenant, grâce aux inscriptions babyloniennes que nous discutons. Les prophéties en question, même en leur refusant tout caractère surnaturel, et en ne les considérant que comme une description de faits accomplis, ne peuvent pas descendre au-delà de la prise de Babylone par Cyrus. Il faut ranger dans cette catégorie de documents : Isaïe XIII et XIV, que nous appellerons tout court Isaïe III, Isaïe XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII ou Isaïe II, les prophéties qui circulaient sous le nom de Jérémie (Jérém. L et LI) que nous

[1] On sait que les suscriptions de certaines prophéties et des Psaumes ne sont pas toujours suffisantes pour établir l'auteur du poëme.

[2] Fr. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 131-135. Voir encore divers articles de Cohut dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*.

[3] Voir surtout l'excellente introduction de M. J. Darmesteter à sa traduction anglaise de Vendidad : *The sacred books of the East*, vol. IV, p. XXXII et suiv.

nommerons Jérémie II, et enfin les psaumes XLII-XLIII XLIV et CXXXII qui, s'ils ne sont œuvres de prophètes, dépendent entièrement de leur inspiration. Je vais considérer ces écrits prophétiques dans l'ordre qu'ils conservent dans la Bible avec les psaumes qui en forment les pendants, en réservant pour une note l'ordre chronologique de ces compositions.

1. Isaïe III. Ce document se compose de deux oracles (Isaïe XIII et XIV). Dans le premier, les ennemis de Babylone se rassemblent en nombre incalculable dans les montagnes et sont conduits par Jéhova qui se sert d'eux comme d'instruments de destruction. Ces ennemis sont des Mèdes, guerriers farouches qui ne ménagent ni femmes ni enfants, et pour lesquels l'or et l'argent n'ont aucun attrait. Ils exterminent les habitants de Babylone, et la ville superbe, la gloire des Chaldéens, détruite de fond en comble, devient le repaire des animaux du désert. Il est aisé de reconnaître que cette description convient au moment où Cyrus, devenu maître d'Ecbatane et ayant enrôlé les troupes mèdes et perses sous son drapeau, achève ses préparatifs pour envahir la Babylonie, c'est-à-dire à la dixième année de Nabonide. A cette époque on pouvait encore voir dans Cyrus un simple destructeur de villes, et le meilleur conseil que le prophète donne à ses coreligionnaires, c'est de fuir la ville coupable et de retourner chez eux sans demander permission à personne. Dans le second oracle, au contraire, le prophète décrit joyeusement la descente dans l'enfer du dernier roi de Babylone et il accentue l'extinction de la race royale. Quant au retour de l'exil, il l'attribue à la bienveillance que Dieu inspirera aux nations (Isaïe XIV, 2) envers son peuple. Cette description fait clairement allusion aux événements qui ont affligé Nabonide dans la dix-septième année de son règne, où, après avoir successivement perdu sa mère et son fils, il meurt lui-même, prisonnier de Cyrus, tandis que celui-ci s'empare du gouvernement et permet aux peuples exilés de retourner dans leur patrie.

2. Isaïe II. Le prophète est un partisan enthousiaste de Cyrus, il le nomme « celui que Jéhova aime » (*Yahve ahêbô*), son oint, son pasteur, celui qu'il conduit à la victoire. Dieu l'a appelé pour délivrer Israël du joug babylonien et pour exercer une vengeance sur ses persécuteurs. Le prophète ajoute cependant que Cyrus n'a pas la moindre connaissance de Jéhova. « Je te nomme de ton nom pour l'amour de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu ; je te proclame, mais tu ne me connais pas. Je suis Jéhova et il n'y en a pas d'autre ; en dehors de moi, il n'y a point de Dieu ; je te ceins, mais tu ne me connais pas. (Je fais cela) pour que l'on sache depuis l'Orient jusqu'a l'Occident qu'il n'existe pas (de Dieu)

excepté moi ; je suis Jéhova, il n'y en a point d'autre. Je façonne la lumière et je crée les ténèbres ; je fais la paix et je crée le mal ; c'est moi, Jéhova, qui fais toutes ces choses. » Quant aux Babyloniens, ils sont déconcertés par les progrès rapides de l'ennemi. Dans leur fuite précipitée, ils chargent leurs dieux Bel et Nébo sur des bêtes de somme afin de les soustraire à la destruction, mais ils ont beau faire, l'armée victorieuse les rejoint et les emmène en captivité. On conviendra qu'une pareille description serait absolument hors de propos après l'entrée pacifique de Cyrus dans Babylone, où ce conquérant traite avec le plus grand respect les dieux Bel et Nébo, dont le prophète prédit la ruine subite. L'oracle a donc été rendu au commencement du mois de Tammouz, où Cyrus combattait encore dans le sud de la Babylonie et où l'on pouvait croire Babylone déterminée à résister à l'envahisseur. La révolte des Babyloniens contre Nabonide et la prise de ce roi par Gobryas ont profondément changé ces prévisions. Non seulement, Babylone échappe à la destruction dont elle a été menacée, mais la religion babylonienne devient un objet de vénération pour le conquérant lui-même. Une seule de ces prédictions s'est accomplie à la lettre, le retour de l'exil, et cela suffit d'une part pour faire patienter les ardents au sujet de leurs déceptions, de l'autre, pour assurer à la dynastie perse la reconnaissance inaltérable des juifs.

3. Psaume CXXXVII. C'est à ce moment d'attente fiévreuse où la destruction de Babylone semblait imminente qu'a été composé le 137e psaume qui respire une haine profonde contre les deux peuples qui ont coopéré à la ruine de Jérusalem : les Babyloniens et les Iduméens, leurs auxiliaires. Le vieux poète, ancien musicien du temple, retrace de main de maître la scène déchirante dont lui et ses confrères furent témoins, à peine arrivés à Babylone, où ils préféraient se séparer de leurs chers instruments plutôt que de profaner le chant sacré : « Nous étions assis là, près des canaux de Babel et nous y pleurions en pensant à Sion. Nous accrochions nos harpes aux saules qui s'y trouvaient, car ceux qui nous conduisaient en captivité nous avaient demandé des chansons, et nos bourreaux [1] avaient exigé des chants d'allégresse : « Faites-nous entendre un chant de Sion ! » Comment aurions-nous pu entonner le chant de Jéhova sur une terre profane ! » Puis, animé d'un amour exalté pour la ville sainte, il lui jure une fidélité éternelle : « Que ma main droite me refuse son concours (m. à m. m'oublie [2]), si jamais

[1] תּוֹלָלֵינוּ doit probablement se lire חוֹלְלֵינוּ.

[2] La leçon reçue תִּשְׁכַּח ne donne pas de sens satisfaisant. Il faut probablement lire תִּשָּׁכַח ou תִּשְׁכָּחֵנִי.

je t'oublie, ô Jérusalem ; que ma langue se colle à mon palais, si je cesse de te mentionner, de faire de toi l'unique objet de mes vœux.» Après avoir exhalé ses sentiments patriotiques, le poète se donne tout entier à la haine pour les ennemis de sa nation. Pour les Iduméens, misérables nomades lointains, toujours enrôlés au service du plus fort, il se contente de les recommander à la vengeance de Dieu : « Demande compte, ô Jéhova, aux Iduméens du jour de (la prise de) Jérusalem, où ils disaient: démolissez, démolissez jusqu'à ses fondements ! » Mais toute sa colère se tourne contre la cause première de tous ses malheurs, la fière et impitoyable Babylone qu'il croit sur le point de périr, mais dont l'agonie lui paraît trop lente : « Babylone, fille moribonde [1], heureux celui qui te rendra le mal que tu nous as fait, heureux celui qui, ayant saisi tes enfants, les brisera contre les rochers ! » Le poète aurait probablement reculé s'il avait été chargé d'exécuter lui-même ses terribles menaces, mais il me paraît évident que le poème révèle une époque où la destruction de Babylone semblait prochaine. Cette époque convient exactement au commencement du mois de Tammouz de la 17e année de Nabonide, et il y a lieu de croire que l'adversaire de Babylone si chaudement félicité par le poète n'est autre que Cyrus.

4. Psaumes XLII-XLIII et XLIV. Pour expliquer cet état extraordinaire d'exaspération qui remplit l'âme des juifs contre Babylone dans les dernières années de Nabonide, il est indispensable de se rendre un compte exact de la situation du peuple juif dans la captivité. A cet effet, il sera nécessaire de combiner les indications éparses qui se trouvent dans les compositions des prophètes de l'exil et tout particulièrement d'Isaïe II, avec les données non moins authentiques que nous fournissent les inscriptions babyloniennes contemporaines, y compris celles que nous étudions, relativement à la politique générale de la dynastie de Nabuchodonosor. Parlons d'abord de ces dernières.

En lisant avec attention les inscriptions de Nabuchodonosor et de ses successeurs, on ne tarde pas d'être frappé de l'exaltation religieuse qui y domine au point de laisser entièrement dans l'ombre toute vue politique et nationale. Tandis que les rois assyriens s'étendent volontiers sur leurs exploits guerriers, en énumérant avec ostentation et dans les moindres détails le nombre des ennemis vaincus, des villes prises, du butin enlevé, etc., ces rois babyloniens ne parlent dans leurs inscriptions que de constructions de temples et de dons faits aux divinités et dédaignent de mentionner

[1] C'est le sens figuré de l'adjectif שֹׁדֵד (Juges, V, 27. Jérémie, IV, 30).

leurs conquêtes. Nabuchodonosor tient dans ses documents un langage tellement dévot que, sans les témoignages extérieurs, on verrait en lui plutôt un moine déchaussé que le vainqueur de Tyr, de l'Egypte et le destructeur de Jérusalem. Les princes qui règnent après lui, et qui ont laissé des inscriptions : Nergalsarouçour (Nériglossor) et Nabou-Naïd (Nabonide), écrivent sur le même ton, en l'exagérant encore dans le sens du piétisme, sans jamais dire un mot des victoires qu'ils ont certainement remportées sur plusieurs peuples de leur vaste empire, comme par exemple celles que mentionne notre écrivain annaliste. Maintenant quel était le résultat de cette dévotion exagérée, pour l'état des nations étrangères au culte babylonien ? Il est facile de deviner qu'en de telles circonstances les cultes étrangers, même sans être proscrits, devaient souvent essuyer bien des avanies et des humiliations de la part des fonctionnaires et de la populace babylonienne. Il y a plus, nos deux inscriptions s'accordent à relater que Nabonide avait fait transférer à Babylone les dieux des autres villes mésopotamiennes aussi bien qu'étrangères. La séquestration des divinités des peuples soumis n'avait et ne pouvait avoir qu'un but, celui de subordonner la religion des étrangers à celle de Babylone, sauf à nécessiter dans celle-ci certains remaniements pour faire place aux nouveaux venus. Cette mesure radicale qui n'a son parallèle que dans les tentatives de centralisation religieuse d'Antiochus Epiphane et des empereurs romains et qui ne tendait pas à moins qu'à l'effacement graduel des religions particularistes, ou, ce qui revient au même, des nationalités particularistes de l'empire, souleva l'indignation générale. Les prêtres babyloniens eux-mêmes, quoique flattés du surcroît d'autorité que cette mesure leur promettait, virent avec horreur la perturbation que l'intrusion de divinités étrangères apportait dans leurs rites sacrés et plusieurs fois millénaires. On connaît le reste : les provinces et Babylone elle-même se donnèrent d'un commun accord à Cyrus, qu'elles acclamaient comme leur libérateur et le restaurateur de leurs cultes.

Ce régime oppresseur et fanatique étant donné, on comprend facilement ce que pouvait être le sort des juifs de la captivité. Ils souffraient doublement. Au point de vue matériel, ils étaient écrasés d'impôts et soumis aux corvées onéreuses nécessitées par les innombrables constructions dont Nabuchodonosor et ses successeurs ont parsemé toute l'étendue de la Babylonie. En Babylonie comme en Egypte, les travaux publics s'exécutaient par les prisonniers de guerre, réduits à la condition d'esclaves. Les Israélites captifs, jeunes et vieux, sous peine d'être fustigés et jetés en prison, étaient forcés, à tour de rôle, de pétrir des briques et de traîner de

grosses pierres, tout comme l'avaient fait leurs ancêtres dans la terre pharaonique. Le prophète décrit en deux lignes le triste état d'oppression sous lequel gémissaient ses compatriotes : « Le peuple d'Israël est victime d'insupportables exactions, ses jeunes gens succombent à la peine, ou languissent dans les prisons ; on les considère comme une proie que personne ne cherche à sauver, comme un objet vil dont on peut s'emparer sans que personne le réclame » (Isaïe, XLII, 22) et : « Envers mon peuple, mon héritage, qu'en un moment de colère j'ai livré, profané, dans tes mains, ô Babylone, tu t'es montrée impitoyable ; ton joug a lourdement pesé sur le vieillard » (*Ibid.*, XLVII, 6). Mais ces souffrances matérielles n'étaient rien en comparaison des souffrances morales que les Juifs, surtout la partie patriotique et religieuse de la nation, avaient à endurer de la part des vainqueurs. A la douleur de voir la patrie en ruines, le sanctuaire brûlé, les familles décimées et réduites à une affreuse misère, vint s'ajouter celle d'assister à la profanation des vases sacrés de Jéhova dans le temple de Bel (Dan., I, 2), d'être obligés de coopérer à la construction des temples des faux dieux et par-dessus tout, celle d'entendre continuellement pousser d'horribles blasphèmes contre leur dieu national (Isaïe, LI, 7, LIII, 5). Déjà au début de la captivité, l'impatience des exilés était telle que Jérémie se vit obligé de leur envoyer une lettre pour les exhorter à des sentiments plus doux (Jérémie, XXIX, 4-7). Plus tard ce ne fut plus l'impatience, ce fut le désespoir qui gagna la majeure partie des captifs, le désespoir qui prélude à la désagrégation d'une nation comme la rigidité à la décomposition d'un corps privé de vie. Les suites désastreuses ne tardèrent pas à se faire sentir. Plusieurs individus, peut-être des familles entières, à l'effet d'échapper à cette insupportable situation, se détachaient successivement du judaïsme et adoptaient la religion babylonienne (Isaïe, LXV, 1-15). Ceux qui restaient encore fidèles doutaient hautement de la justice divine (*Ibid.*, XL, 27). Les prophètes avaient beau rejeter la cause de ces maux sur les péchés du peuple (*Ibid.*, XLII, 24, LVIII, 1-11, LVIII-LIX), ils étaient obligés de reconnaître que l'expiation dépassait beaucoup la proportion des fautes commises (*Ibid.*, XL, 2). Ce sombre abattement, ainsi que le relâchement intérieur, aurait infailliblement amené la dissolution totale des exilés de Juda, comme jadis celle des dix tribus. Heureusement un coup formidable comme celui de la foudre vint secouer la torpeur de la nation et dégager, en les multipliant à l'infini, les dernières parcelles d'énergie qui lui restaient. L'ordre de Nabonide relatif au transfert à Babylone de toutes les divinités, qui équivalait à l'abolition pure et simple

des cultes exotiques, fit comprendre aux Juifs qu'on en voulait à leur existence et les mit au diapason de l'indignation générale. Le groupe d'hommes pieux qui se serraient autour de la religion paternelle grossissait tous les jours. Les prescriptions légales étaient plus rigoureusement accomplies et des martyrs scellaient de leur sang leur foi dans l'unité de Dieu.

La légende des trois jeunes gens, Ananias, Misaël et Azarias, que Nabuchodonosor fit jeter dans une fournaise ardente, pour avoir refusé d'adorer les idoles[1], se fonde certainement sur une tradition un peu obscurcie, il est vrai, relative à des persécutions religieuses ayant eu lieu sous la dynastie de Nabuchodonosor. Du reste, l'excessive dureté des persécutions résulte d'une façon évidente de la description du serviteur de Dieu, c'est-à-dire du peuple juif, que le prophète contemporain met dans la bouche des nations repentantes : « Le serviteur de Dieu est tellement réduit par les souffrances qu'il n'a plus de figure humaine, il est méprisé et chassé de la société des hommes, on le considère comme quelqu'un qui est affecté d'une infirmité dégoûtante dont on détourne la face ; opprimé et torturé, il n'ouvre pas la bouche pour maudire ses tyrans ; il garde le silence comme l'agneau que l'on mène à l'abattoir ; l'oppression et les peines abrègent ses jours[2] et des souffrances inénarrables l'enlèvent prématurément à la terre des vivants. La mort elle-même ne désarme pas ses persécuteurs ; malgré son innocence et sa conduite exemplaire, on l'enterre où l'on enterre les criminels ; lui qui était prêt à donner sa vie pour les autres, lui qui priait pour le bien des méchants[3], est confondu avec les malfaiteurs ! (Isaïe, LII, 13, LIII.)

Après ces préliminaires, je crois être en droit de ranger dans les produits littéraires de cette époque et comme le pendant naturel des discours prophétiques, les deux psaumes corahites XLII-XLIII et XLIV. Ce ne sont pas les seuls psaumes de la captivité, mais je les choisis de préférence, parce que les critiques modernes, frappés par les plaintes de persécutions religieuses qu'ils renferment, leur ont assigné une origine macchabéenne en admettant qu'ils étaient l'écho des malheurs qui fondirent sur le peuple par suite des édits d'Antiochus Epiphane. C'était un pis aller justifié par l'ignorance

[1] Daniel, III.

[2] Dans le verset 8, les mots מֵעֹצֶר וּמִמִּשְׁפָּט ont un sens analogue à מֵעֹצֶר רָעָה וְיָגוֹן (Psaumes CVII, 39), le verbe לָקַח, parallèle à נִגְזַר, désigne une mort prématurée (II Juges, II, 10) et le mot דּוֹרוֹ « sa durée, sa vie » (Isaïe, XXXVIII, 12) a un sens prégnant : « les souffrances qu'il a endurées pendant sa vie ». La plupart des exégètes anciens et modernes ont méconnu le sens de ce passage.

[3] Allusion à l'injonction de Jérémie de prier pour la prospérité de Babylone (Jérémie, XXIX, 7).

où l'on était au sujet du vrai caractère de l'époque babylonienne. En effet, les psaumes précités, non seulement se distinguent des psaumes macchabéens par un style vif et concis, mais ils font allusion clairement à la captivité (Psaumes XLII, 7[1], XLIV, 12). Aujourd'hui que la période babylonienne se révèle à nous avec toutes ses tendances oppressives et intolérantes, nous n'en sommes plus réduits aux expédients et la place de ces psaumes est toute trouvée. Accompagnons-les de quelques remarques. L'auteur du psaume XLII-XLIII est encore un ancien musicien (XLIII, 4). Il soupire après son bonheur d'autrefois, quand il conduisait en procession à travers les rues de Jérusalem, la joyeuse multitude des pèlerins qui se rendaient au temple[2] et il désire ardemment revoir la montagne sacrée et l'autel de Dieu. Il se plaint de l'oppression de son peuple et surtout des railleries auxquelles sa foi religieuse est en butte. « C'est la mort dans l'âme que j'entends les injures de mes persécuteurs qui ne cessent de me dire : Où est donc ton Dieu ! » (XLII, 11). Le psaume XLIV est beaucoup plus explicite sur la nature des souffrances qui accablent la nation, car les maux qu'il peint sont compliqués d'une persécution religieuse. Le poète divise l'histoire du peuple hébreu en deux parties. Dans le passé, quand eurent lieu la prise de possession de la Palestine et les guerres heureuses des premiers rois, Jéhova et son peuple exécutaient fidèlement le pacte conclu entre eux : Dieu donnait la victoire au peuple et le peuple en remerciait Dieu. Dans les derniers temps, au contraire, l'amour de Jéhova pour son peuple s'est singulièrement refroidi, bien que celui-ci ne lui ait donné aucun sujet de mécontentement : « Cependant tu nous as abandonnés à notre impuissance et tu ne t'es plus mis à la tête de nos armées ; tu as permis que nous fussions repoussés par l'ennemi et que l'adversaire nous écrasât ; tu nous as livrés comme des moutons destinés à être mangés et tu nous as dispersés parmi les nations ; tu as vendu ton peuple sans en demander un prix quelconque[3], nos voisins nous méprisent, nos alliés d'autrefois nous accablent de railleries, nous sommes devenus un sujet d'opprobre général, tout le monde remue la tête en nous voyant ; la honte me couvre à tout instant, je sens la rougeur monter à mon visage en entendant les odieuses

[1] La désignation de la Palestine par אֶרֶץ יַרְדֵּן וְהֶרְמוֹנִים est analogue à celle de אֶרֶץ גִּלְעָד וּלְבָנוֹן (Zacharie, X, 10) ; la « petite montagne », הַר מִצְעָר, est probablement le mont Sion.

[2] Le mot סָךְ n'est pas le talmudique סַךְ « somme », mais la forme pausale de סֹךְ (cf. עָז de עֹז) = סֻכָּה « tente, demeure » épithète de Jérusalem (Psaumes LXXVI 3).

[3] Cf. Isaïe, LII, 3.

injures de l'ennemi. Tous ces maux ont fondu sur nous et nous ne t'avons pas oublié, nous n'avons pas violé ton pacte ; quoique tu nous aies placés au milieu de monstres et que tu nous aies couverts de ténèbres, notre cœur et nos pas n'ont pas dévié de la route que tu nous as tracée. O Dieu, toi qui sondes les profondeurs de l'âme, tu sais bien que nous n'avons pas oublié ton nom, que nos mains ne se sont point levées pour adorer un dieu étranger, mais que, pour te rester fidèles, nous subissons journellement la mort, que nous nous laissons massacrer pour toi comme des moutons destinés à l'abattoir. »

5. Jérémie II. Cette prophétie se compose de deux oracles successivement délivrés par un même voyant, qui forment actuellement les chapitres L et LI, mais, grâce à certains indices que nous signalerons tout à l'heure, on établit avec certitude que le dernier est le plus ancien.

Dans le premier oracle (Jérémie, LI), les futurs destructeurs de Babylone sont les Mèdes (Mâdâi), les Arméniens (Arârat, Minni) et les Gomériens (Askenaz). Ces derniers, s'il est vrai que ce sont les Cimmériens d'Hérodote [1], étaient depuis longtemps disparus de l'Asie antérieure, mais en Babylonie on pouvait ignorer ce fait. Il semble donc que le prophète croyait que la ruine de Babylone serait accomplie par la même coalition des peuples du nord qui avait détruit Ninive 126 ans auparavant. Et, en effet, une allusion à la chute de la capitale assyrienne se trouve dans le second oracle : « J'aurai ma revanche du roi de Babel comme je l'ai eue du roi d'Assour. » L'ennemi viendra du nord, il s'emparera des ponts et des tranchées tandis que l'armée babylonienne terrifiée se réfugiera dans les forteresses qui seront bientôt prises d'assaut et démolies. Ce sort atteindra aussi Babylone, dont les murailles brisées et renversées deviendront la proie des flammes. Bel détrôné cessera de recevoir l'hommage des peuples, son pays se changera en un désert inhabitable. Le prophète exhorte ses compatriotes à profiter du trouble pour quitter la ville et pour retourner en Palestine. Il ajoute qu'ils n'ont pas à craindre que les rumeurs de guerre, mêlées de chutes successives de rois, n'atteignent pas la Babylonie, la perte de ce pays, décidée par Jéhova, n'étant plus qu'une question de jours. Toutes les vraisemblances se joignent pour fixer la date de cette prophétie à la neuvième année de Nabonide, où Cyrus, après avoir pacifié la Médie et la Perse, passa le Tigre au dessous d'Arbèle et étant descendu dans la Chaldée, vainquit un roi du pays. La chute des rois mède et chaldéen à si peu d'intervalle a cer-

[1] Cette opinion me paraît fort contestable ; j'en parlerai à une autre occasion.

tainement fait beaucoup de bruit, et le prophète en augurait la chute prochaine du roi de Babylone. Cette prédiction est la seule qui s'accomplit entièrement, tandis que ses prévisions relatives à la destruction de Babylone n'ont reçu un commencement d'exécution que beaucoup plus tard, sous Darius et Xerxès. C'est donc la plus ancienne prophétie qui nous soit restée sur ces graves événements.

Le second oracle (Jérémie, L) reprend le même sujet. La situation a fort peu changé. La destruction totale de la ville, l'abaissement des dieux Bel et Mérodach, la désolation du pays et la délivrance des captifs, voilà les thèmes favoris de sa description. Tout cela est trop vague pour que l'on puisse assigner à cet oracle une date différente de celle du précédent. Heureusement une allusion incomprise jusqu'à présent nous offre un moyen sûr à cet effet. Au verset 21, le prophète, s'adressant à l'ennemi de Babylone, s'écrie : « Envahis sans crainte le pays de *Marataïm* et quant aux habitants de Pekod, extermine-les, dit Jéhova, conformément à ce que je t'ai ordonné. » Dans le nom de *Marataïm* on reconnaît sans la moindre hésitation le pays de *Marat*, c'est-à-dire maritime, qui figure dans nos inscriptions sous la forme hiératique ab(es)-nun-ki « maison du poisson », c'est-à-dire d'Ia, dieu de la mer. L'équivalence de ces deux expressions est formellement donnée dans II R., 47, 16, 17 d. Il paraît très vraisemblable que ce pays avait déjà été envahi une première fois par Cyrus dans la neuvième année de Nabonide, je crois cependant qu'il s'agit de la seconde invasion, beaucoup plus destructive que la première et contemporaine de celle dont avait à souffrir le pays de Pekod. Or la ville de *Routou*, près de laquelle fut livrée la bataille décisive qui a déterminé la révolte de l'armée babylonienne contre Nabonide, est située dans le district de Pikoudou. Cela résulte indubitablement d'un contrat babylonien de la série dite Egibi, publié par M. Sayce (*Records of the past,* XI, p. 92). Notre oracle date par conséquent de quelques jours pour le moins avant cette révolution qui, contrairement aux prévisions du prophète a rendu la situation favorable à Babylone, c'est-à-dire entre le premier et le 13 Tammouz de la 17e et dernière année de Nabonide[1].

Comme on vient de le voir, des documents hébreux qui précèdent, aucun n'est postérieur à la prise de Babylone par Cyrus ou

[1] L'ordre chronologique vraisemblable des prophéties précitées est le suivant :
Jérémie LI, neuvième année de Nabonide.
Isaïe XIII, dixième année.
Jérémie L, dix-septième année, au commencement du mois de Tammouz.
Isaïe II, même année, au commencement du mois de Marhesvân.

à l'an 540 avant notre ère. Or, comme ces compositions renferment les notions les plus parfaites du monothéisme, il s'ensuit nécessairement que l'origine de ce dogme remonte très haut dans le passé. Cela coupe court à l'hypothèse de ceux qui voient dans l'avénement de Cyrus, non le point d'arrivée, mais le point de départ du monothéisme juif. Il y a plus, une observation universelle nous montre que les grandes religions de l'humanité se sont développées sous les auspices de livres sacrés qui font autorité. Il ne viendra à l'idée de personne d'expliquer la religion brahmanique ou parsie en faisant abstraction du Véda ou du Zendavesta. Il serait de même insensé d'imaginer le christianisme se développant indépendamment des Evangiles ou l'islamisme sans le Coran. Partout et en tout temps, les religions ne deviennent vraiment vivaces que lorsqu'elles s'appuient sur un code inspiré dont elles cherchent à réaliser l'idéal. Comment donc imaginer que la plus originale et la plus profonde évolution de l'idée religieuse, le monothéisme des prophètes, se fût développée sans un livre de fond qui en sanctionnait le principe? Cela me paraît impossible. Il y a des soi-disant critiques qui attribuent à Esdras la rédaction du Pentateuque, ce serait peut-être possible si l'avénement des Achéménides avait donné la première impulsion au monothéisme. La haute antiquité de ce dogme entraîne naturellement une antiquité encore plus haute pour le code, du moins pour les parties essentielles. Et cela avec d'autant plus de probabilité que l'idée religieuse est loin d'y avoir l'épanouissement et la largeur qu'elle a chez les prophètes. Si Esdras a jamais écrit quelque chose sur la religion, cela ne pouvait être qu'un rituel d'observances minutieuses du genre des ordonnances de la grande Synagogue ou de l'ancienne Mischna. En effet, Esdras marque l'extinction du prophétisme et la naissance de la casuistique pharisienne déterminée par le rôle prépondérant de l'interprète de la loi, du Sôphêr. Ni parmi les colons venus de Babylone avec Esdras[1], ni dans la grande assemblée convoquée par ce prêtre au sujet des femmes étrangères[2], il n'est question des prophètes, tellement ceux-ci avaient déjà perdu tout prestige aux yeux du peuple. Deux causes principales ont contribué au discrédit dans lequel sont tombés les prophètes de cette époque. Premièrement, depuis le départ de la première colonie sous Zorobabel, les juifs restés en Babylonie avaient été pendant plusieurs générations soustraits à l'influence des prophètes, de sorte que ceux parmi eux, qui émigrèrent sous la con-

[1] *Esdras*, VIII.
[2] *Ibidem*, X, 9.

duite d'Esdras et de Néhémie, ne furent nullement portés à se soumettre de nouveau à leur joug. Deuxièmement, les prophètes du temps de la seconde immigration étaient tous dévoués au parti adversaire de ces zélés Babyloniens et faisaient tout leur possible pour entraver leurs entreprises [1]. Pour peu qu'on réfléchisse, on voit que l'axiome rabbinique : חכם עדיף מנביא « un sage vaut mieux qu'un prophète » était aussi celui d'Esdras, tandis que le Pentateuque accorde au prophète une autorité égale à celle de Moïse [2]. Ces raisons suffisent pour démontrer que, dans la question du Pentateuque, la tradition a pour elle des bases autrement solides que ne le sont les assertions toujours hypothétiques et souvent de parti pris de l'école prétendue critique.

JOSEPH HALÉVY.

[1] *Esdras*, VI, 8-14.
[2] *Deutéronome*, XVIII, 15-20. Cf. *Nombres*, XI, 25-29.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES

TOUCHANT QUELQUES POINTS DE L'HISTOIRE DES JUIFS SOUS L'EMPIRE ROMAIN

Ce n'est que justice de constater chez l'éminent historien des juifs, M. Grætz, l'étendue et la richesse des informations. Dans la vaste enquête à laquelle il s'est livré pour reconstituer l'histoire du peuple juif, il n'est guère de documents à sa portée qu'il ait négligé de consulter. Toutefois, pour ce qui regarde l'histoire des juifs sous l'empire romain, on remarque une grave omission. Ni lui, ni ses élèves après lui, n'ont songé à utiliser les monuments épigraphiques; ce qui ne laisse pas d'étonner chez des savants qui écrivent en Allemagne, dans le pays des Mommsen, des Henzen, des Bœckh.

Depuis quelque vingt ans, l'attention des érudits s'est portée sur les inscriptions tumulaires des cimetières juifs qui datent du moyen-âge ou même de l'empire romain. Cette branche de l'archéologie a été l'objet de quelques travaux importants, tels que les *Contributions épigraphiques* de Lévy [1], les mémoires de Garrucci sur les cimetières des anciens Hébreux [2], la belle étude que vient de nous donner l'illustre linguiste de Milan, M. Ascoli [3], sur les inscriptions des cimetières juifs du territoire napolitain, ou celle encore que M. de Longpérier publiait en 1874 dans le *Journal des Savants*. Il y a là un ensemble de recherches qui depuis longtemps aurait dû suggérer à nos historiens l'idée d'investigations du même ordre sur un domaine voisin. Pourquoi ne s'occuper que

[1] M. A. Lévy, *Epigraphische Beitræge zur Geschichte der Juden*, Leipzig, 1861.

[2] Raffaele Garrucci, *Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in vigna Randanini*, Roma, 1862, etc.

[3] G. I. Ascoli, *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaici del Napolitano*, Torino e Roma, 1880. — Voir la riche bibliographie donnée par M. Ascoli à la page 8 de son étude. — Cf. le compte-rendu qui est donné plus bas (p. 133) de cette importante publication.

des inscriptions laissées par les juifs et négliger les inscriptions plus importantes qui nous restent des Romains et des Grecs sur l'histoire juive ? Telles inscriptions forment des pages à ajouter aux témoignages des historiens anciens de la Grèce et de Rome.

Nous ne prétendons point ici produire des documents nouveaux ni apporter des découvertes. Nous nous proposons seulement de réunir quelques inscriptions latines et grecques du temps de l'empire qui éclairent d'un jour nouveau l'histoire des juifs durant une partie de cette période. Ces documents, dont plusieurs ont déjà été étudiés par les maîtres de la science épigraphique, sont épars et perdus dans diverses collections, et ne sont pas entrés dans le courant de la science juive. Notre objet est de les rassembler et d'en tirer les conclusions historiques qu'ils contiennent.

I. VESPASIEN.

Au printemps de l'an 71, Vespasien, avec son fils Titus, triomphe au Capitole. Il se trouve si fier d'avoir *reconquis* la Judée sur les juifs, d'en avoir fait une nouvelle province romaine, que, suivant la vieille loi de Rome, il se croit autorisé à faire agrandir l'enceinte de la ville.

Les limites de la ville correspondaient en effet à celles de l'empire ; Rome était l'empire en raccourci, et le *pomœrium* (mur d'enceinte) suivait la marche du dieu Terme [1].

On peut voir encore au musée capitolin, à Rome, une inscription gravée sur une grande table d'airain. Cette inscription, connue sous le nom de *Lex Regia* et sous ce titre rendue si célèbre au XIVe siècle par le tribun de Rome, Rienzi, contient l'exposé des droits conférés par le Sénat à l'empereur Vespasien. L'article 5 de cette loi autorise Vespasien à agrandir l'enceinte de Rome.

Corpus Inscript. Latin., t. VI (Urbs Roma), 930.

VTIQVE·EI·FINES·POMERII· PROFERRE·PROMOVERE·CVM EX RE PVBLICA
CENSEBIT · ESSE · LICEAT · ITA · VTI · LICVIT · TI · CLAVDIO · CAESARI · AVG·
GERMANICO·

...Utique ei (Vespasiano) fines pomerii proferre, promovere, cum ex re publica censebit esse, liceat, ita uti licuit Ti. Claudio Cæsari Aug. Germanico...

[1] Cf. Tacite, *Annales*, XII, 23 : More prisco, quo iis qui protulere imperium etiam terminos urbis propagare datur. — De même Vopiscus, *Aurel.*, 21 : Pomerio autem nemini principum licet addere, nisi ei qui agri barbarici aliqua parte Romanam rem publicam locupletaverit. — De là la formule *auctis populi romani finibus*. — Cf. *Bulletino dell Instituto di correspondenza archeologica*, 1857, p. 9 et seqq.

C'est-à-dire :

Qu'il soit permis à Vespasien d'étendre et prolonger les limites du pomœrium, suivant qu'il le jugera de l'intérêt de la République, comme il a été permis à Tiberius Claudius, César Auguste, Germanicus.

L'empereur Claude avait gagné la Grande-Bretagne à l'Empire.

Il reste une inscription qui constate cet agrandissement de la ville.

Corpus Inscript. Latin., VI (Urbs Roma), 1232.

i m p · c a e s a r
uespasianus·aug·pont·
mAX·TRIB·POT·VI·IMp· xiii
P·P·CENSOR·COS·VI·DESIG·vii et
T · CAESAR · AVG · F
VESPASIANVS·IMP·VI·
PONT·TRIB·POT·IV·CENSOR
COS·IV·DESIGN·V·AVCTIS·P·R
FINIBVS · POMERIVM
AMPLIAVERVNT · TERMINAVERUNTQ XLVII

Imperator Cæsar Vespasianus Augustus pontifex max[imus], trib[unicia] pot[estate] VI, im*perator XIII*, p[ater] p[atriæ], censor, co[n]s[ul] VI, desig[natus] V[II et] T[itus] Cæsar Aug[usti] f[ilius] Vespasianus, imp[erator] VI, pont[ifex], trib[unicia] pot[estate] IV, censor, co[n]s[ul] IV, design[atus] V, auctis p[opuli] r[omani] finibus, pomoerium ampliaverunt terminaveruntque. XLVII.

C'est-à-dire :

L'empereur César Vespasien Auguste, grand pontife, dans la sixième année de sa puissance tribunitienne, treize fois imperator, père de la patrie, censeur, consul pour la sixième fois, désigné pour un septième consulat,

Et Titus César fils d'Auguste, Vespasien, six fois imperator, pontife, dans la quatrième année de sa puissance tribunitienne, censeur, consul pour la quatrième fois, désigné pour un cinquième consulat, *après avoir agrandi les limites du peuple romain,* ont étendu et élargi le pomérium. — 47 pieds.

Ces deux monuments ne peuvent se rapporter qu'à la guerre judaïque, la seule guerre où Titus ait combattu avec son père. Associé à l'empire par Vespasien, il partage avec lui l'honneur d'agrandir l'enceinte de Rome, comme il avait partagé la peine et la gloire de la lutte.

II. TITUS.

La chute de Jérusalem eut dans l'empire un tel retentissement

que l'on ne se lassa pas de consacrer le souvenir de la victoire par les inscriptions publiques et les médailles. L'histoire du triomphe remporté par la Ville éternelle sur la Ville sainte fournirait un curieux chapitre à l'archéologie romaine. Nous serions heureux de voir quelque élève de nos écoles d'Athènes ou de Rome entreprendre l'étude des monuments se rattachant directement ou indirectement à la guerre judaïque.

Parmi ces monuments nous n'en signalons ici qu'un, le plus important, le plus remarquable. Comment se fait-il que, publié par Orelli, par Henzen, par l'Académie de Berlin dans le *Corpus inscriptionum latinarum*, il ait échappé à nos historiens juifs ?

Je veux parler de l'inscription de l'arc de triomphe de Titus.

Cette inscription est disparue avec l'arc. Mais elle est conservée dans un ancien, le plus ancien recueil d'inscriptions que l'on possède, celui qui se trouve au couvent d'Einsiedeln, en Suisse. C'est un recueil composé au IXe siècle de notre ère par un pèlerin qui avait été à Rome et y avait noté ses impressions de voyage. L'antiquité du recueil prouve sans conteste en faveur de son authenticité. Ce n'est pas à cette époque que l'on songeait à faire du pastiche de l'antiquité. L'art des Ligorio et autres faussaires était encore inconnu. Aussi, si Orelli l'a crue fausse, les autres savants n'ont pas hésité à l'admettre comme authentique, et le *Corpus* la publie en protestant contre l'idée qu'elle puisse être un moment l'objet d'un soupçon [1].

Voici cette inscription :

C. I. L., VI (Urbs Roma), 944.

SENATUS·POPVLVSQ·ROMANVS
IMP·TITO · CAESARI · DIVI · VESPASIANI · F · VESPASIANO · AVGVSTO
PONTIF · MAX · TRIB · POT·X · IMP · XVII · COS · VIII · P·P· PRINCIPI · SVO
QVOD·PRAECEPTIS· PATRIis·CONSILIISQVE · ET · AVSPICIIS · GENTEM
IVDAEORVM · DOMVIT · ET · VRBEM·HIERVSOLYMAM · OMNIBVS · ANTE
SE · DVCIBVS · REGIBVS · GENTIBVS · AVT · FRVSTRA · PETITAM · AVT
OMNINO·INTEMPTATAM·DELEVIT

Senatus populusq[ue] romanus imp[eratori] Tito Cæsari, divi Vespasiani f[ilio] Vespasian*o* Augusto, pontif[ici] max[imo], trib[unicia] pot[estate] X, imp[eratori] XVII, *co*[n]s[uli] VIII, p[atri] p[atriæ], principi suo quod præceptis patri*is* consiliisque et auspiciis gentem Judaeorum domuit et urbem Hierusolymam omnibus ante se ducibus regibus gentibus aut frustra petitam aut omnino intemptatam delevit.

Le sénat et le peuple romain : à l'empereur Titus César, fils du divin

[1] Voyez ce qu'en dit Mommsen dans les comptes-rendus de l'Acad. royale de Saxe (Section d'histoire et de philologie), 1850, p. 303, et cf. la note du *Corpus*, *ad loc.*

Vespasien, Vespasien Auguste, grand pontife, dans sa dixième puissance tribunitienne, dix-sept fois imperator, consul huit fois, père de la patrie.

A son prince, pour avoir, sur les avis et les conseils de son père, sous ses auspices, dompté la nation des juifs, et détruit la cité de Jérusalem qu'avaient en vain attaquée ou renoncé à prendre tous les généraux, les rois, les peuples antérieurs jusqu'à lui.

Cette inscription est datée de 81, un an après l'avénement de Titus à l'Empire.

A peine arrivé au pouvoir, il se fait élever ce monument, où éclate, comme en un chant de triomphe, la joie du général vainqueur.

Comment faire passer dans notre pâle traduction l'orgueil triomphant et la force contenue de ce style lapidaire, si sobre et si plein ?

III. DOMITIEN.

Les historiens constatent une persécution des juifs dans les dernières années de Domitien. Il y eut également des troubles en Judée dès les premières années, en 85, *quinze ans à peine* après la destruction du temple. Ce fait, jusqu'ici, est resté peu connu.

On sait avec quelle rigueur Domitien poursuivit la perception de l'impôt personnel auquel Vespasien avait soumis tous les juifs. Suétone déclare qu' « on mit un acharnement extrême à faire entrer l'impôt dû au fisc par les juifs ; et on en chargea aussi bien ceux qui (étant payens) menaient à Rome une vie judaïque, comme s'ils avaient embrassé le judaïsme, que ceux qui (étant juifs), avaient cherché à dissimuler leur origine, et s'étaient soustraits à la taxe à laquelle leur nation était soumise [1] ». Suétone ajoute qu'il vit de ses propres yeux les agents du fisc, en présence d'une nombreuse assemblée, soumettre à l'outrage d'une visite corporelle un vieillard de quatre-vingt-dix ans ! (*Interfuisse me adolescentulum memini...*)

A quelle époque se placent ces exactions ?

En 88, vingt ans après la mort de Néron, Suétone déclare qu'il était *adolescens* [2], c'est-à-dire qu'il avait alors 17 ou 18 ans. Il est *adolescentulus*, c'est-à-dire âgé de 14 ou 15 ans, deux ou trois ans plus tôt, vers 85 ou 86.

[1] Suétone, *Domitien*, 22. Voir Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, 333, note 1. Nous adoptons l'interprétation que M. Derenbourg donne de ce passage un peu obscur dans sa concision.

[2] Post viginti annos, adolescente me (Néron. *fin*).

C'est donc vers 85 ou 86 qu'il faut placer ces exactions, cette *calumnia fisci judaici* exercée par Domitien. On ne peut guère d'ailleurs la reporter plus tôt. On sait que les premières années de Domitien furent bonnes. Or il est arrivé à l'empire aux ides de septembre 81, ce qui nous conduit au plus tôt à l'an 85 pour les premières exactions fiscales.

Or, à cette même date, on constate en Judée des mouvements de troupes inaccoutumés.

Il existe un diplôme militaire par lequel l'empereur Domitien accorde à des soldats cantonnés en Judée, et qui ont achevé leur temps de service, les droits attachés à l'*honesta missio* (congé honorable), *sans leur accorder le congé* auquel ils avaient légalement droit, c'est-à-dire qu'il les retient sous les drapeaux au-delà de leur temps de service.

Renier, *Recueil de diplômes militaires*, Paris, *Imprimerie nationale*, 1876, in-4°, p. 220 et suiv.

IMP · CAESAR · DIVI · VESPASIANI · F · DOMITIANVS
AVGVSTVS · GERMANICVS · PONTIFEX · MAXI
MVS · TRIBVNIC · POTESTAT · V · IMP · XII
CENSOR · PERPETVVS · COS · XII · P · P
EQVITIBVS · ET · PEDITIBVS · QVI · MILITANT · IN
ALIS DVABVS QVAE APPELLANTVR · VETE
RANA · GAETVLORVM ET · I · THRACVM MAV
RETANA · ET · COHORTIBVS QVATTVOR · I · AV
GVSTA · LVSITANORVM · ET · I · ET · II · THRACVM ET
II · CANTABRORVM · ET · SVNT · IN IVDAEA SVB
CN POMPEIO LONGINO · QVI QVINA ET · VI
CENA · STIPENDIA MERVERANT · QVORVM
NOMINA SVBSCRIPTA SVNT IPSIS LIBERIS
POSTERISQVE EORVM CIVITATEM · DEDIT ET
CONVBIVM · CVM VXORIBVS QVAS TVNC
HABVISSENT · CVM · EST · CIVITAS IIS · DATA · AVT
SI QVI · CAELIBES ESSENT CVM · IIS QVAS · POSTEA
DVXISSENT · DVMTAXAT · SINGVLI · SINGVLAS ·
A · D · III IDVS MAIAS ·

Imp[erator] Cæsar, divi Vespasiani f[ilius], Domitianus Augustus Germanicus, pontifex maximus, tribuni[cia] potestate V, imp[erator] XII, censor perpetuus, co[n]s[ul] XII, p[ater] p[atriæ],

Equitibus et peditibus qui militant in alis duabus quæ appellantur Veterana Gaetulorum et I. Thracum Mauretana, et cohortibus quattuor I Augusta Lusitanorum et I et II Thracum et II Cantabrorum, et sunt in Judaea sub Cn[eio] Pompeio Longino, qui quina et vicena stipendia meruerant, quorum nomina subscripta sunt, ipsis, liberis, posterisque eorum civitatem dedit et

conubium cum uxoribus, quas tunc habuissent cum est civitas iis data, aut, si qui caelibes essent, cum iis quas postea duxissent, dumtaxat singuli singulas.
a[nte] d[iem] III idus maias.

L'empereur César Domitien, dans la cinquième année de sa puissance tribunitienne, douze fois imperator, etc... Aux fantassins et aux cavaliers qui servent dans les deux ailes dites la Véterane des Gétules et la première des Thraces Mauritanienne, et dans les quatre cohortes dites Ire Augusta des Lusitaniens, première et seconde des Thraces, et seconde des Cantabres, *qui sont en Judée sous Cn. Pompeius Longinus, et qui ont accompli leurs 25 ans de service,* et dont les noms sont ci-dessous donnés;

A eux et à leurs enfants est accordé le droit de cité, le droit de mariage (conubium) avec les femmes qu'ils ont au moment où le droit de cité leur est accordé, et, s'ils sont célibataires, le droit de mariage avec les femmes qu'ils pourront épouser, pourvu que chacun n'en épouse qu'une.

Donné le 3 des Ides de Mars.

De ce document résultent les faits suivants[1] :

Pour la date. — Le diplôme est daté de la 5e puissance tribunitienne de Domitien. Les puissances tribunitiennes qui étaient annuelles et servaient à marquer la chronologie du souverain, se comptaient alors, non de janvier, mais de l'époque de l'avénement à l'Empire. Domitien avait succédé à son père Titus dans les ides de septembre 81 (Suétone, *Titus*, 11). La cinquième puissance tribunitienne s'étendait donc de septembre 85 à septembre 86, et comme le diplôme est daté des ides de mai, il doit être rapporté aux ides de mai 86.

Pour les troupes. — C'était une loi de l'administration militaire à Rome de renvoyer les vétérans ayant fait vingt-cinq ans de service, avec *congé honorable* (honesta missio)[2]. Ce congé honorable était accompagné de l'octroi de droits et privilèges, droit de cité, droit de *connubium*. — En temps de guerre, les droits sont accordés, mais non l'*honesta missio*. Les formules administratives de l'ancienne Rome présentent une rigueur qui n'est jamais trouvée en défaut; et surtout les formules de l'administration militaire. Et de l'absence ou de la présence de l'expression *honesta missio*, on peut et on doit conclure en toute rigueur à l'état de guerre ou à l'état de paix de la région où sont cantonnés les vétérans.

Or nos vétérans de Judée, après avoir achevé leurs vingt-cinq

[1] Voir la discussion à laquelle s'est livré Henzen, dans les *Jahrbücher des Vereins von Alterthums Wissenschaft in Rheinlændern*, 1848, p. 26 et suiv., et que nous reprenons ici.

[2] Voyez, par exemple, les diplômes publiés par M. Léon Renier (Paris, 1876), p. 97 : peditibus et equitibus..... qui quina et vicena plurave stipendia meruerunt, item dimisso *honesta missione* emeritis stipendiis... ; p. 129 : item dimissis *honesta missione* ex eadem classe senis et vicenis pluribusve stipendiis emeritis ; p. 185 : quin(is) et vicen(is) pluribusve stipendiis emeritis, dimissis *honesta missione*...; etc., etc.

ans de service, reçoivent tous les privilèges de l'*honesta missio*, et néanmoins sont maintenus en activité de service : *ce qui ne peut s'expliquer que par la nécessité de ne pas diminuer les contingents militaires qui occupaient alors la Judée.*

On peut aller plus loin. Notre diplôme ne présente pas, après le mot *meruerant*, l'expression fréquente dans ces sortes de documents *plurave* (vétérans qui ont fait vingt-cinq ans de service *ou plus*)[1]. Lorsque des vétérans étaient ainsi gardés sous les drapeaux, l'année suivante, si les circonstances militaires ne s'y opposaient pas, ils partaient avec les vétérans de vingt-cinq ans de service. Notre diplôme ne signale pas la présence de ces soldats plus que vétérans ; donc, en mai 85, la Judée était tranquille.

Enfin, nous constatons en Judée la présence d'une cohorte, la *Prima Augusta Lusitanorum*. Or celle-ci, *en septembre 85*, campait encore en Pannonie sur les bords du Danube, et recevait l'*honesta missio* pour ses vétérans. Ce fait est établi par un diplôme militaire publié en dernier lieu par M. Renier.

Dipl. milit., p. 144 et suiv.

Voici ce qu'on y lit : IMPERATOR... (la suite comme dans le diplôme précédent) ...TRIB·POT·IIII·IMP·VIIII·COS·XI...IIS·QVI·MILITAVERVNT·EQVITES·ET·PEDITES·IN·ALIS·SEX·ET COHORTIBVS· DECEM·ET QVINQVE·QVAE·APPELLANTUR·I·CIVIVM ROMANORVM.... ET PRAETORIA..... ET·I·LVSITANORVM... ET·SVNT·IN·PANNONIA·SUB·L·FVNISVLANO·VETTONIANO... NONIS·SEPTEMBR·

L'empereur Domitien, etc..., *dans sa quatrième puissance tribunitienne*, neuf fois imperator, aux cavaliers et fantassins qui ont servi dans les six ailes et les quinze cohortes nommées : Première des citoyens romains, prétorienne... *Première des Lusitaniens...*, et qui sont en Pannonie sous Lucius Funisulanus Vettonianus. Aux nones de septembre.

Ce diplôme est daté des nones de septembre, quatrième puissance tribunitienne de Domitien, c'est-à-dire du 7 septembre 85.

Ainsi la cohorte *Prima Lusitanorum*, entre septembre 85 et mai 86, est envoyée en Judée rejoindre les autres garnisons romaines. L'armée romaine avait-elle donc besoin d'être renforcée ?

Pour les faits militaires. — Le diplôme précédent daté de septembre 85 donne à Domitien *neuf imperium* (imperator VIIII). Celui de Henzen, daté de mai 86, lui donne *douze imperium* (imperator XII). Donc entre septembre 85 et mai 86, il s'est passé divers faits militaires dont la vanité de Domitien a tiré profit pour se

[1] Voir les extraits de diplômes militaires cités à la note précédente.

faire décerner trois fois l'*imperium*. Or on ne trouve à cette époque aucune trace de troubles ailleurs dans l'Empire.

Il résulte de cette discussion qu'en mai 86 l'empereur, au lieu de renvoyer les soldats de Judée qui avaient fait leur temps, les a conservés sous les drapeaux, *comme si en Judée l'on était en état de guerre;* que quelques mois auparavant, il renforçait la garnison de Judée par l'arrivée de troupes venues des bords du Danube, *comme si en Judée on était en état de guerre;* enfin que l'empereur, durant la même période, a remporté ou prétendu remporter *quatre victoires* [1].

Il nous paraît évident que, vers la fin de l'année 85, les juifs de la Judée étaient menaçants. En vint-on aux mains? Nous n'oserions le dire, quoique ce triple *imperium* dont se revêt l'empereur nous engage vivement à répondre par l'affirmative. En tout cas, il y eut, sinon des troubles, du moins de l'agitation. Fut-ce la conséquence des exactions du fisc? Ou la cause? Peut-être l'une et l'autre à la fois.

Pour les événements qui suivirent dix ans plus tard, les documents épigraphiques se taisent. En effet, il y eut moins des faits de guerre que des persécutions religieuses qui frappaient chrétiens et juifs. Ces persécutions n'étaient pas de nature à laisser des souvenirs gravés sur le marbre ou le bronze des monuments publics et des tombeaux privés [2].

Les chrétiens essuyèrent des persécutions plus ou moins rigoureuses. Les juifs furent également tracassés; les sources juives nous ont conservé le souvenir de voyages entrepris par quatre docteurs qui vinrent de Judée à Rome intercéder en faveur de leurs coreligionnaires. Il s'agissait de faire révoquer un édit de l'empereur *exterminant tous les juifs de l'Empire* [3].

Qu'il y ait là une exagération puérile, nul n'en peut douter. Y a-t-il eu quelque édit de persécution? Ni M. Graetz, ni M. Deren-

[1] Les victoires peut-être furent remportées dans de simples escarmouches. Peut-être même, comme dans d'autres occasions, furent-elles simplement simulées. Domitien, en fait de gloire militaire, se contentait de peu.

[2] Parlant de Domitien, nous profitons de l'occasion pour appeler l'attention sur un document peu connu, bien que ce ne soit pas un document épigraphique.

[3] מעשה שהיו רבותינו ברומי רבי אליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל וגזרו סנקליטין של מלך לומר מכאן עד שלשים יום לא יהיה בכל העולם יהודי (Midrasch Debarim rabba II; Mid. Jalkout, Psaumes, XVII, 10.) Voir Graetz, III, 435; Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 334 et suiv.; E. Renan, *les Évangiles*, p. 307 et suiv. (toutes les sources y sont citées). Cf. également l'étude que nous avons publiée (sous le nom de A.-D. Brandeis) dans la *Revue israélite*, 1870, nos 17 et 18 : *Katia bar Schalom et Flavius Clemens*.

bourg, ni M. Renan n'en indiquent de trace. Nous croyons qu'il faut attacher quelque importance à un document qui a échappé à ces savants, et qui vient confirmer à la fois les traditions juives et chrétiennes.

M. Constantin Tischendorf a publié à Leipzig en 1851 des *Actes apocryphes de treize Apôtres*, actes pour la plupart inédits. Dans les *Actes de saint Jean*, on lit le récit suivant :

« Vespasien étant mort, son fils Domitien devint maître de l'Empire ; il accomplit beaucoup d'injustices et fit poursuivre des hommes justes. Ayant appris que la ville était remplie de juifs et se souvenant des décrets que son père avait établis contre eux, *il donna ordre de les chasser de Rome*. Mais quelques juifs, ayant pris courage, donnèrent à Domitien un livre où était écrit ce qui suit :

« Domitien, César et roi de toute la terre, nous venons en sup-
» pliants, nous inclinant devant ta puissance, te prier de ne pas
» nous expulser de ta face divine et bienfaisante. Nous obéissons
» en effet à tes usages et à tes lois, ne commettant aucune injus-
» tice en acte et en conduite.

» Mais il est un peuple nouveau et injuste, ennemi des juifs et
» des autres peuples, etc.[1] »

Suit une dénonciation en règle contre les chrétiens, dénonciation qui a pour effet immédiat un édit de persécution.

Un décret de bannissement des juifs aura pu facilement dans l'imagination populaire se changer en un décret d'extermination générale. Et quelle que soit l'autorité à accorder aux actes apocryphes de saint Jean, il y a là une indication précieuse qu'il est bon de recueillir.

[1] P. 266-7. Οὐεσπασιανοῦ δὲ ἀποθανόντος ἐγκρατὴς γενόμενος ὁ υἱὸς αὐτοῦ Δομετιανὸς τῆς βασιλείας μετὰ τῶν ἄλλων ἀδικημάτων αὐτοῦ προσέθετο καὶ διωγμὸν ποιεῖν κατὰ τῶν δικαίων ἀνθρώπων· μαθὼν γὰρ τὴν πόλιν πεπληρῶσθαι Ἰουδαίων, μεμνημένος τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ περὶ αὐτῶν κελευσθέντων, ὥρμησεν ἐπὶ τὸ πάντας ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς τῶν Ῥωμαίων πόλεως. τολμήσαντες δέ τινες τῶν Ἰουδαίων ἔδωκαν τῷ Δομετιανῷ βιβλίον ἐν ᾧ ἐγέγραπτο τάδε·

Δομετιανὲ Καῖσαρ καὶ βασιλεῦ πάσης τῆς οἰκουμένης, ὅσοι Ἰουδαῖοί σου δεόμεθα, ἱκέται προσκείμεθα τῆς σῆς δυνάμεως μὴ φυγαδεύειν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ θείου καὶ φιλανθρώπου σου προσώπου· εἴκομεν γάρ σοι καὶ τοῖς ἔθεσιν καὶ τοῖς νόμοις καὶ πράξεσιν καὶ πολιτείαις μηδὲν ἀδικοῦντες, ἀλλὰ Ῥωμαίοις ὁμοφρονοῦντες. ἔστιν δὲ καινὸν καὶ ξένον ἔθνος, μήτε τοῖς ἑτέροις ἔθνεσιν ὑπακοῦον μήτε ταῖς Ἰουδαίων θρησκείαις συνευδοκοῦν, ἀπερίτμητον, ἀπάνθρωπον, ἄνομον, ὄλους οἴκους ἀνατρέπον, ἄνθρωπον θεὸν καταγγέλλοντες...

Ἐπὶ τούτοις πᾶσιν ὀργῇ συσχεθεὶς ὁ βασιλεὺς δόγμα τῇ συγκλήτῳ ἐκελεύσατο ἵνα ἄρδην τοὺς ὁμολογοῦντας αὐτοὺς εἶναι Χριστιανοὺς φονεύσωσιν.

IV. HADRIEN [1]

En 132, sous la conduite de Bar-Coziba, éclate une nouvelle révolte des juifs, la plus redoutable et la dernière. A peine l'empereur Hadrien, qui parcourait alors les provinces orientales de son empire, venait de quitter la Syrie, que les juifs se soulèvent, et avec une énergie et une activité incroyables, reprennent possession des places fortes de la Judée, et mettent en déroute les armées romaines. Il fallut envoyer contre eux le plus illustre des généraux du temps, Julius Sévérus. La lutte fut terrible : « l'Empire tout entier en fut ébranlé », dit Dion Cassius. Après deux ans et demi d'efforts, Bithar, la dernière forteresse des juifs, tomba au pouvoir des Romains. Il se fit un effroyable massacre des vaincus. Suivant Dion Cassius, plus d'un demi-million d'hommes succombèrent. Le pays fut changé en désert. Les prisonniers, femmes et enfants, furent traînés par milliers sur les marchés d'esclaves qui en furent si encombrés que la marchandise humaine en fut tout à fait dépréciée. Avec Bithar finit la nationalité juive.

Les documents sur lesquels nos historiens juifs modernes se sont appuyés pour écrire l'histoire de cette tragique aventure sont empruntés des livres juifs, des historiens grecs et latins, des récits des Pères de l'Eglise. L'épigraphie grecque et latine vient y ajouter de nouvelles informations, et permet même de corriger sur certains points les assertions de M. Graetz.

Nous examinerons les trois questions suivantes : Quelles sont les troupes romaines qui ont pris part à la lutte ? L'empereur Hadrien assistait-il à la guerre ? Y eut-il triomphe ?

§ I. *Quelles sont les troupes romaines qui ont pris part à la lutte ?*

1° Nous rencontrons d'abord la célèbre inscription grecque

[1] Pour le court règne de Nerva, nous ne connaissons pas de monuments épigraphiques concernant les juifs, sauf une ou deux médailles connues depuis longtemps.

Pour Trajan, on sait que les dernières années de son règne furent troublées par de cruelles révoltes des juifs en Egypte, en Cyrénaïque, à Chypre et en Mésopotamie. Les nombreux documents que nous offrent les historiens anciens, Dion, Appien (fragments récemment découverts), Eusèbe, et autres Pères de l'Eglise, combinés avec les traditions rabbiniques, permettent de suivre assez bien la marche des événements. La chronologie offre toutefois des difficultés. Deux inscriptions d'Egypte publiées par Letronne (*Inscriptions de l'Egypte*) et se rapportant l'une à Trajan, l'autre à Hadrien, peuvent servir à résoudre ces questions. Le problème est néanmoins trop compliqué et demanderait une discussion trop minutieuse pour pouvoir être ci pleinement abordé. Cf. la savante monographie que Borghesi a consacrée à un des deux généraux romains qui ont combattu les juifs, Lucius Quietus (Borghesi, *Œuvres*, t. I, p. 500).

d'Ancyre, recueillie dans le *Corpus inscriptionum græcarum* de Bœckh, sous le n° 4033 : c'est l'inscription d'un monument élevé par les habitants d'Ancyre en l'honneur d'un illustre compatriote Tib. Sévérus.

ΤΙΣΕΟΥΗΡΟΝ
ΒΑΣΙΛΕΩΝΚΑΙ
ΤΕΤΡΑΡΧΩΝ
ΑΠΟΓΟΝΟΝ
ΜΕΤΑΠΑΣΑΣΤΑΣΕΝ
ΤΩΙΕΘΝΕΙΦΙΛΟΤΙΜΙΑΣ
ΚΑΤΑΤΑΓΕΝΤΑΕΙΣΤΟΥ.
ΔΗΜΑΡΧΟΥΣΥΠΟΘΕΟΥ
ΑΔΡΙΑΝΟΥΠΡΕΣΒΕΥΣΑΝ
ΤΑΕΝΑΣΙΑΙΕΞΕΠΙΣΤΟΛΗΣΚ.
ΚΩΔΙΚΙΛΛΩΝΘΕΟΥΑΔΡΙΑΝΟΥ
ΗΓΕΜΟΝΑΛΕΓΙΩΝΟΣΔΣΚΥ
ΘΙΚΗΣΚΑΙΟΙΚΗΣΑΝΤΑΤΑ
ΕΝΣΥΡΙΑΙΠΡΑΓΜΑΤΑΗΝΙΚΑΠΟΥΒ
ΛΙΚΙΟΣΜΑΡΚΕΛΛΟΣΔΙΑΤΗΝΚΙΝ
ΣΙΝΤΙΝΙΟΥΔΑΙΚΗΝΜΕΤΑΒΕΒΗΚΕΙ
ΑΠΟΣΥΡΙΑΣΑΝΘΥΠΑΤΟΝΑΧΑ
ΙΑΣΠΡΟΣΕΡΑΒΔΟΥΣΠΕΜΦΘΕΝ
ΤΑΕΙΣΒΕΙΘΥΝΙΑΝΔΙΟΡΘΩΤΗΝ
ΚΑΙΛΟΓΙΣΤΗΝΥΠΟΘΕΟΥΑΔΡΙΑ
ΝΟΥ.....

Τι. Σεούηρον
βασιλέων καὶ
τετραρχῶν
ἀπόγονον
μετὰ πάσας τὰς ἐν
τῳ ἔθνει φιλοτιμίας
καταγέντα εἰς τοὺ[ς]
δημάρχους , ὑπὸ θεοῦ
Ἀδριανοῦ, πρεσβέυσαν-
τα ἐν Ἀσιᾳ ἐξ ἐπιστολῆς
κ[αὶ] κωδικίλλων θεοῦ Ἀδριανοῦ,
ἡγεμόνα λεγιῶνος δ' σκυ-
θικῆς καὶ [δι]οικήσαντα τὰ
ἐν Συρίᾳ πράγματα, ἡνίκα Πουβ-
λίκιος Μάρκελλος διὰ τὴν κίν[η]-
σιν τ[ὴ]ν Ἰουδαϊκὴν μηταβεβήκει
ἀπὸ Συρίας, ἀνθύπατον Ἀχαΐας
πρὸς ε᾽ ῥάβδους, πεμφθέντα εἰς

Βειθυνίαν, διορθωτὴν καὶ
λογιστὴν ὑπὸ θεοῦ Ἁδριανοῦ...

Tibérius Sévérus, descendant de rois et de tétrarques, qui fut chargé de toutes les dignités dans son pays. Appelé par le divin Hadrien parmi les tribuniciens, légat du proconsul d'Asie, secrétaire du divin Hadrien, légat de la quatrième légion scythique, *gouverneur provisoire de la Syrie lorsque Publius Marcellus quitta la Syrie à cause de la révolte juive*, proconsul d'Achaïe, envoyé par le divin Hadrien en Bithynie comme correcteur des finances, etc.

On voit par les mots que nous soulignons que le gouverneur de la Syrie, Publius Marcellus, dut quitter la Syrie pour se rendre en Judée dont le gouverneur l'appelait sans doute à son aide. Tibérius Sévérus, légat de la quatrième Scythique, abandonna la direction de ses troupes qui, selon toute vraisemblance, accompagnaient Publius Marcellus, et prit en main provisoirement l'administration de la province. Tibérius Sévérus, comme cela paraît d'ailleurs par toute sa carrière politique, était un administrateur, et non un homme de guerre.

2° Orelli 832, Muratori 888,3. In oppido Duratiani, ex Johanne Vignolio.

C · NVMMIO · C · F · PAL ·
CONSTANTI · P · P · LEG · II · TRAIANAE
CENTVRION · II · LEG · III
CYRENEICAE · ET · VII · CLA ·
EVOCATO · IN · FORO · AB · ACTIS
MILITI · COH · III · PRAET ·
II · X · VRB · DONIS · DONATO · AB
IMP · TRAIANO · TORQVIBUS
ARMILLIS · PHALERIS · OB
BELLVM · PARTHICVM · IIIM · AB
IMP · HADRIANO · CORONA
AVREA · TORQVIBVS · ARMILLIS
PHALERIS · OB · BELLVM · IVDAICVM
HEREDES · EX · TESTAMENTO

C[aio] Nummio, C[aii] f[ilio], Pal[atina (tribu)], Constanti, p[rimi] p[ilo] (*vel* præposito) leg[ionis] II Trajanæ, centurion[i] duarum leg[ionum] III Cyreneicæ et VII Cla[udiæ], evocato in foro ab actis, militi coh[ortis] III præt[oriæ] et (?) X urb[is], donis donato ab imp[eratore] Trajano torquibus, armillis, phaleris, ob bellum parthicum, item (?) ab imp[eratore] Hadriano corona aurea, torquibus, armillis, phaleris, ob bellum judaicum, heredes ex testamento.

A Caius Nummius Constans, primipile (?) de la deuxième légion Trajane, centurion de la troisième Cyrénaïque et de la septième Claudia... ayant reçu

de l'empereur Trajan des colliers, des bracelets et des phalères pour sa conduite dans la guerre parthique, et de l'empereur Hadrien, une couronne d'or, des colliers, des bracelets et des phalères dans la guerre judaïque...

Etait-ce en qualité de primipile de la 2e Trajane, ou de centurion de la 3e Cyrénaïque, ou de la 7e Claudia que Caius Nummius Constans a reçu des récompenses dans la guerre juive ?

La *legio II Trajana*, créée par Trajan pour remplacer la XXIIe Dejotariana, stationnait en Egypte qu'elle ne quitta jamais jusqu'à la fin de l'empire.

La *legio VII Claudia*, sous Auguste, stationnait en Dalmatie, sous Néron, en Mésie, où elle resta jusqu'à la fin de l'empire (à *Biminacium*).

Reste la *legio III Cyrenaica :* on la voit sous Auguste cantonnée en Egypte à Alexandrie, sous Néron prendre part à la guerre de Judée avec Titus pour général (Jos., *Bell. Jud.*, II, 18 ; V, 6). On la retrouve en Idumée à Bostra sous Marc-Aurèle (*Corpus inscript. græc.*, III, 4554, 4651), où elle stationne encore à la fin de l'empire (*Notitia imperii*). C'est donc la IIIe Cyrénaïque qui a pris part à la guerre de Judée sous Hadrien.

Ce fait est encore établi par l'inscription de Grueter 457, 6, Kellermann, Vig. 247, Orelli-Henzen, 6501.

C · POPILIO · C · F · QVIR · CARO
PEDONI · COS · VII · VIRO · EPVLON
SODALI · HADRIANALI · LEGATO
IMP · CAESARIS · ANTONINI · AVG
PII · PRO · PR · GERMANIAE · SVPER · ET · EX
ERCITVS · IN · EA · TENDENTIS · CVRATORI
OPER · PVBLICOR · PRAEF · AERARI · SATUR
CVRATORI · VIAR · AVRELIAE · VETERIS · ET
NOVAE · CORNELIAE · ET · TRIVMPHALIS
LEGATO · LEGIONIS · X · FRETENSIS
A · CVIVS · CURA · SE · EXCVSAVIT · PRAETORI
TRIBVNO · PLEBIS · Q · DIVI · HADRIANI · AVG
IN · OMNIBVS · HONORIBVS · CANDIDATO
IMPERATOR · TRIB · LATICLAVIO · LEG · III ·
CYRENEICAE · DONATO · DONIS · MILIT
ARIBVS · A · DIVO · HADRIANO · OB ·
IVDAICAM · EXPEDITIONEM · X · VIRO
STLITIBVS · IVDICANDIS · PATRONO
MVNICIPI · CVRATORI · MAXIMI · EXEMPLI ·
SENATVS · P · Q · TIBVRS
OPTIME · DE · RE · PVBLICA · MERITO

C[aio] Popilio C[aii] f[ilio] Quir[ina (tribu)] Caro Pedoni, co[n]s[uli] VII, viro epulon[i], sodali Hadrianali, legato imp[eratoris] Cæsaris Antonini Aug[usti] Pii pro pr[ætore] Germaniæ super[ioris] et exercitus in ea tendentis, curatori oper[um] publicor[um], præf[ecto] ærari Satur[ni], curatori viar[um] Aureliæ veteris et novæ Corneliæ et triumphalis, legato legionis X fretensis a cujus cura se excusavit, prætori, tribuno plebis, q[uæstori] divi Hadriani aug[usti] in omnibus honoribus candidato imperator[is], trib[uno] laticlavio leg[ionis] III Cyrenaicæ, donato donis militaribus a divo Hadriano ob judaicam expeditionem, decem viro stlitibus judicandis, patrono municipi, curatori maximi exempli Senatus populusque Tiburs optime de re publica merito.

A Caius Popilius Carus Pedo, sept fois consul, ... candidat de l'empereur, tribun, *laticlave de la légion III cyrénaïque*, gratifié par le divin Hadrien de dons militaires, à cause de l'expédition judaïque, etc.

C'est en qualité de laticlave dans la 3e Cyrénaïque que, pendant l'expédition judaïque, Caius Popilius Carus Pedo a reçu d'Hadrien les récompenses militaires.

3° Orelli, 3571; Muratori, 802,3. — Gratianopoli.

D· M
T·CAMVL·L·F·LAVERTI
EMERITI LEG·III GALLIC
HONESTA MISSIONE DO
NATI AB IMPER·ANTONINO
AVG·PIO ET EX VOLVNTATE
IMP·HADRIANI AVG·TOR
QVIBVS ET·ARMILLIS·AVRE
IS SVFFRAGIO LEGIONIS
HONORATI CAMULIA SOROR
EIUS ET PATEGORIA E
MERITA EIVS PATRONO OP
TIMO ET PIISSIMO

D[is] M[anibus] T[ati] Camul[ei] L[ucii] f[ilii] Laverti, emeriti leg[ionis] III gallic[æ], honesta missione donati ab imper[atore] Antonino Aug[usto] Pio et ex voluntate imp[eratoris] Hadriani Aug[usti] torquibus et armillis aureis, suffragio legionis honorati, Camulia soror ejus et Pategoria Emerita ejus, patrono optimo et piissimo.

Aux dieux Mânes de T. Camuleius, fils de Lucius, Lavertius, émérite de la légion troisième Gallica, gratifié de l'*honesta missio* par l'empereur Antonin Auguste, Pieux, et conformément à la volonté de l'empereur Hadrien, d'après le suffrage de sa légion, honoré de boucliers et de bracelets d'or, Camulia sa sœur et Pategoria Emerita sa femme, à leur maître très bon et très pieux.

Ce Camuleius reçoit d'Antonin une récompense militaire que lui

avait décernée Hadrien sur le suffrage de sa légion. Cette récompense, dans quelle expédition l'a-t-il méritée ?

La IIIe Gallica était cantonnée en Syrie sous Vespasien, Titus, Domitien, et elle y reste jusqu'à la fin de l'empire.

Cette récompense, gagnée dans une expédition militaire, *en Syrie*, *sous Hadrien*, ne peut avoir été méritée que dans l'expédition judaïque. Donc la IIIe Gallica a pris part à la guerre juive.

4° *C. I. L.*, t. VI (Urbs Roma), n° 1523.

m · s t a t i O · M · F · C L · P R I S C O
l I C I N I O · I T A L I C O · L E G · A V G V S T O R V M
P R · P R · P R O V · C A P P A D O C I A E · L E G · A V G g
P R · P R · P R O V · B R I T T A N N I A E · L E G · A V G g
P R · P R · P R O V · M O E S I A E · S V P E R · C V R A T O r i
A L V E I · T I B E R I S · E T · C L A C A R U M · V R B i s · C o s
L E G · A U G · P R O V · D A C I A E · L E G · L E G · XIII · G · P · F · L E G · L E G
XIIII · G E M · M A R T I A E · V I C T R I C I S · S A C E R D O T I · T I T I A L I
fl A V I A L I · P R · I N T E R · C I V E S · E T · P E R E G R I N O S · T R · P L · Q V A E S t
P R O C · A V G · XX · H E R E D I T A T I V M · P R O V · N A R B O N E S · E T · A Q V I T A n
p R · E Q · A L A E · I · P R · C · R · T R I B · M I L · L E G · I · A D I V T R · P · F · E T · L E G · X · G · P · f
e T · L E G · iii · G A L L I C A E · P R A E F · C O H · IIII · L I N G O N V M · V E X I L L O · M I l
d O N A T O · A · D I V O · H A D R I A N O · I N · E X P E D I T I O N E · I V D A I C a
Q · C A S S I V S · D O M I T I V S · P A L V M B V S

M[arco] *Stati*o M[arci] f[ilio], Cl[audia(tribu)], Prisco *L*icinio Italico, leg[ato] Augustorum pr[o]pr[aetore] prov[inciae] Cappadociae, leg[ato] Aug[ustorum] pr[o]pr[aetore] prov[inciae] Brittanniae, leg[ato] Aug[ustorum] pr[o] pr[aetore] prov[inciae] Moesiae sup[erioris], curatori alvei Tiberis et cl*o*acarum urb*is*, c*o*[n]*s*[uli], leg[ato] Aug[usti] prov[inciae] Daciae, leg[ato] leg[ionis] XIII g[eminae] p[iae] f[elicis], leg[ato] leg[ionis] *X*IIII gem[inae] martiae, victricis, sacerdoti titiali *fl*aviali, pr[aetori] inter cives et peregrinos, tri[buno] pl[ebis], quaes*t*[*ori*] proc[onsuli] aug[usti] vigesima hereditatium prov[inciae] Narbones[is] et Aquita*n*[*iæ*], *p*r[imipilo], eq[uiti] alae I pr[aetoriae] c[ivium] r[omanorum], trib[uno] mil[itum] leg[ionis] I adjutr[icis] p[iae] f[elicis] et leg[ionis] X g[eminae] p[iae] *f*[elicis] *e*t leg[ionis] *III* Gallicæ, praef[ecto] coh[ortis] IIII Lingonum, vexillo mil[itari] *d*onato a divo Hadriano in expeditione judaic[a] Q[uintus] Cassius Domitius Palumbus.

A M. Statius, fils de Marcus, Priscus Licinius Italicus..... préfet de la cohorte IV des Lingons, honoré par le divin Hadrien d'un étendard militaire dans l'expédition judaïque.

Ainsi, ce Statius a été récompensé sur le champ de bataille, dans l'expédition juive, alors qu'il était à la tête de la cohorte IV des Lingons.

5° A Rome, dans le pavé de la cathédrale de Saint-Pierre.
C. I. L., t. VI (Urbs Roma), n° 3505.

SEX · ATTIVS · SENECIO
PRAEF·ALAE·I·FL·GAETVLORVM
TRIB·LEG·X · GEMINAE · MISSVS
A·DIVO · HADRIANO · IN · EXPEDI
TIONE · IVDAICA · AD · VEXILLA
tiones deducendas in...

Sex[tus] Attius Senecio praef[ectus] alae *i* fl[aviae] Gaetulorum, trib[unus] leg[ionis] X Geminae, emissus a divo Hadriano in expeditione judaica ad vexilla*tiones deducendas in*.....

On voit par cette inscription qu'il y eut une *vexillation*, c'est-à-dire un détachement sous les ordres de Sextus Attius Senecio, tribun de la légion X Gemina, qui alla rejoindre l'armée de Judée. Ce détachement était-il pris à la légion X Gemina elle-même? En ce cas, il serait venu de la Germanie, de Vienne où campait la légion.

6° La flotte joue également un rôle dans la guerre judaïque.

Léon Renier, *Inscriptions de l'Algérie*, 3518. — A Saldes ; aujourd'hui à Paris, musée du Louvre, sur un piédestal.

SEX · CORNELIO
SEX·F·ARN·DEXTRO
PROC·ASIAE·IVRIDICO·ALE
XANDREAE · PROC · NEASPO
LEOS·ET·MAVSOLEI·PRAEF·
CLASSIS·SYR·DONIS·MILITA
RIB·DONATO·A·DIVO·HADRI
ANO·OB·BELLVM·IVDAICVM
HASTA · PURA · ET · VEXILLO
PRAEF·ALAE·I·AVG·GEM·CO
LONORVM · TRIB · LEG · VIII · AVG ·
PRAEF · COH · V · RAETORVM
PRAEF · FABRVM · III · PATRONO
COLONIAE
P·BLAESIVS·FELIX·7·LEG·II·TRA
IAN·FORT·ADFINI·PIISSIMO
OB·MERITA[1]·

[1] Voir les notes de M. L. Renier sur cette inscription.

Sex[to] Cornelio Sex[ti] f[ilio] Arn[iensi (tribu)] Dextro, proc[uratori] Asiae, juridico Alexandreae, proc[uratori] Neaspoleos et Mausolei, praef[ecto] classis syr[iacae], donis militarib[us] donato a divo Hadriano ob bellum judaicum, hasta pura et vexillo, praef[ecto]alae I Aug[ustae] gem[inae] colonorum, trib[uno] leg[ionis] VIII aug[ustae], praef[ecto] coh[ortis] V Raetorum, praef[ecto] fabrum ter, patrono coloniae. P[ublius] Blaesius Felix, centurio leg[ionis] II Trajan[ae] Fort[is] adfini piissimo, ob merita.

A Sextus Cornelius Dexter, procurator d'Asie, ...préfet de la flotte syriaque, récompensé par le divin Hadrien de dons militaires à cause de la guerre judaïque, etc.

Cette inscription établit que la flotte syriaque (qui est encore citée dans une inscription de l'Algérie, Renier, 3885), prit part, sous la direction de Sext. Cornelius Dexter, à la guerre judaïque. Y eut-il combats sur mer ? On n'en voit pas de traces dans le récit des historiens anciens, et cela n'est pas probable. On se servit sans doute de la flotte pour transporter les soldats et pour surveiller le littoral de la Syrie.

Il résulte des documents épigraphiques que nous venons de citer, qu'Hadrien dut employer *au moins :*

3 légions, la 3e Gallica, la 3e Cyrenaica, et la 4e Scythica ;

1 cohorte, la cohorte 1 des Lingons.

1 vexillation (de la 10e Gemina).

La légion était de 6,700 hommes ; cela donne un total de 22 à 23,000 hommes, effectif considérable si l'on se rappelle la composition des armées romaines. Ajoutons que l'on s'aida de la flotte.

§§ II et III. *Hadrien assista-t-il à la guerre ? Y eut-il triomphe ?*

« Les pertes des Romains, dit M. Graetz, ne furent pas moins grandes, quoique la politique de Rome eût tu le nombre des morts. Hadrien, heureux d'avoir remporté une victoire si inespérée, n'osa pas, quand il en informa le Sénat, employer la formule : « L'armée et moi nous nous portons bien[1] » ; le Sénat ne décréta aucun triomphe à l'empereur touchant cette guerre, sans doute parce qu'il ne l'avait pas dirigée. Une médaille seulement fut frappée pour payer l'armée d'un si grand service. Cette médaille porte l'inscription suivante : *Exercitus judaicus*[2] »[3].

[1] Cf. Dion Cassius (LXIX) : Πολλοὶ μέντοι ἐν τῷ πολέμῳ τούτῳ καὶ τῶν Ῥωμαίων ἀπώλοντο, διὸ καὶ ὁ Ἁδριανὸς γράφων πρὸς τὴν Βουλήν, οὐκ ἐχρήσατο τῷ προοιμίῳ τῷ συνήθει τοῖς αὐτοκράτορσιν ὅτι· Εἰ αὐτοί τε καὶ οἱ παῖδες ὑμῶν ὑγιαίνετε, εὖ ἂν ἔχοι, ἔγω καὶ τὰ στρατεύματα ὑγιαίνομεν.

[2] Eckhel, Doctrina Nummorum, VI, 496.

[3] Der Verlust der Rœmer war nicht minder gross, wenn auch die rœmische Poli-

Ces assertions sont inexactes. Hadrien assista à la guerre, et le Sénat lui décerna l'imperium et le triomphe.

Que l'empereur Hadrien ait assisté à la guerre, c'est ce que semble déjà indiquer l'inscription suivante :

Orelli-Henzen, 6771 ; Kellermann, Vigil., 46 ; etc.

C · ARRIO · C · F · CORN
CLEMENTI · MILITI · COH · IX
PR · EQVITI · COH · EIVSDEM · DONIS
DONATO · AB · IMP · TRAIANO
TORQVIBVS · ARMILLIS · PHALERIS ·
OB · BELLVM · DACICVM · SINGVLARI
PRAEFECTORVM · PR · TESSERARIO · O
PTIONI · FISCI · CVRATORI · CORNICVL
TRIBVNI · EVOCATO · AVG · 7 · COH · I · VIGIL · 7
STATORVM · 7 · COH · XIIII · VRB · 7 · COH · VII · PR
TRECENARIO · DONIS · DONATO · AB · IMP
HADRIANO · HASTA · PVRA · CORONA · AVREA
7 · LEG · III · AVG · PRIMIPILARI · II · VIRO · QVIN
QVENNALI · PATRONO · MVNICIPII ·
CVRATORI · REIPVBLICAE
DECVR · ET · AVG · VI · vir · MUNICIPES · MATIL ·

C. Arrio C[aii] f[ilio] Corn[elia (tribu)] Clementi, militi coh[ortis] IX, primipilo equiti coh[ortis] ejusdem, donis donato ab imp[eratore] Trajano torquibus, armillis, phaleris ob bellum dacicum, singulari praefectorum, praefecto tesserario, optioni fisci, curatori, corniculario tribuni, evocato Aug[usti] centurioni coh[ortis] I vigil[um], centurioni statorum, centurioni coh[ortis] quatuordecimæ urb[anæ], centurioni coh[ortis] septimæ, pr. trecenario, donis donato ab im[peratore] Hadriano hasta pura, corona aurea, centurioni legionis tertiæ, aug[ustæ], primipilari, duoviro quinquennali, patrono municipii curatori reipublicæ decuriones et aug[ustales] *seviri* municipes Matil[*icae*].

C. Arrius fils de Caius Clement..... centurion commandant 300 hommes dans la septième *cohorte prétorienne*, ayant reçu de l'empereur Hadrien une haste pure et une couronne d'or.

tik die Zahl derselben verschwieg. Hadrian, froh einen solchen fast unerwarteten Sieg errungen zu haben, wagte nicht, als er dem Senate die Anzeige davon machte, die uebliche Form zu gebrauchen : « ich und das Heer befinden uns wohl. » Der Senat dekretirte übrigens für den Kaiser keinen Triumph über den jüdischen Krieg, was ohne Zweifel darin den Grund hat, dass er ihn nicht selbst geführt hatte. Nur eine Denkmünze wurde geprägt, dem Heere Anerkennung für die geleisteten Dienste zu zollen. Diese Münze hat die Inschrift : *Exercitus Judaicus* (IV², 164). — Dans la première édition, M. Graetz dit plus explicitement qu'Hadrien ne parle dans sa lettre au Sénat que de l'état de sa propre personne « qui ne courait aucun danger, *étant loin du théâtre de la guerre* ».

Caius Arrius Clemens était donc centurion de la 7e cohorte prétorienne quand il fut récompensé. Les cohortes prétoriennes formaient la garde impériale et suivaient partout et toujours l'empereur. Si c'est dans l'expédition judaïque que Clément fut récompensé (et l'on ne voit guère quelle autre expédition militaire eut lieu sous Hadrien) il faut en conclure qu'Hadrien assista à la guerre.

Ce qui n'est qu'une induction vraisemblable dans l'inscription précédente devient une certitude par la suivante :

L. Renier, *Inscriptions de l'Algérie*, Tiddis, 2319.

Q · LOLLIO · M · FIL
QVIR · VRBICO · COS
LEG · AVG · PROVINC · GERM
INFERIORIS · FETIALI · LEGATO
IMP · HADRIANI · IN · EXPEDITION
IVDAICA · QVA · DONATVS · EST
HASTA · PVRA · CORONA · AVREA · LEG
LEG · X · GEMINAE · PRAET · CANDIDAT
CAES · TRIB · PLEB · CANDIDAT · CAES · LEG ·
PROCOS · ASIAE · QVAEST · URBIS · TRIB
LATICLAVIO · LEG · XXII · PRIMIGENIAE
IIII · VIRO · VIARVM · CVRAND
PATRONO
D·D P·P

Q[uinto] Lollio, M[arci] f[ilio], Quir[ina (tribu)] Urbico, co[n]s[uli], leg[ato] Aug[usti] provinc[iae] Germ[aniae] inferioris, fetiali, legato Imp[eratoris] Hadriani in expedition[e] judaica, qua donatus est hasta pura, corona aurea, leg[ato] leg[ionis] X Geminae, praetori cand[idato] Caes[aris], trib[uno] pleb[ei] candidat[o] Caes[aris], leg[ato] procos[ulis] Asiae, quaest[ori] Urbis, trib[uno] laticlavio leg[ionis] XXII Primigeniae, quatuorviro viarum curand[arum], patrono, d[ecreto] d[ecurionum] p[ecunia] p[ublica].

Q. Lollius Urbicus, consul..... légat de l'empereur Hadrien dans l'expédition judaïque, dans laquelle il reçut en dons une haste pure, une couronne d'or.....

Ce Lollius Urbicus, personnage considérable, fut récompensé par Hadrien pour sa conduite dans la guerre judaïque, alors qu'il était son *legatus*, c'est-à-dire son aide de camp. Le légat de l'empereur, officier attaché à sa personne, l'accompagnait, comme aujourd'hui l'aide de camp d'un chef d'armée. Si le légat prit part à la guerre, c'est que l'empereur y assistait en personne. Peut-être dirigeait-il les manœuvres.

Quand Hadrien fut assuré du succès, il laissa Julius Sévérus écraser les juifs et revint à Rome en 135. Le Sénat, dans la joie de la victoire, éleva à l'empereur un monument dont il n'est resté qu'un misérable débris, fragment de marbre sur lequel on lit les mots suivants en grandes lettres jadis incrustées d'airain :

C. I. L., t. VI (Urbs Roma), 974.

R
PARTHICI F
DRIANO AVG
III COS III PP
RDORE MISSO
ORIBVS MAX
STE LIBERAVERI

L'éditeur lit cette inscription comme il suit. Nous imprimons en italiques les mots rétablis par hypothèse, dont la restitution est incontestable et en italiques entre parenthèses ceux dont la restitution est plus ou moins discutable.

S[*enatus*] *p*[*opulus*] *q*[*ue*] R[*omanus*] *imp*[*eratori*] *Cæs*[*ari*] *divi Trajani* Parthici f[*ilio*], *divi Nervæ n*[*epoti*], *Trajano Ha*drianо Aug *Pont*[*ifici*] *maximo, imp*[*eratori*] *II, trib*[*unitia*] *pot*[*estate*] ...III, co[*n*]s[*uli*] III, p[*atri*] p[*atriæ*] (*quod summo animi a*)rdore misso (*exercitu, exantlatis lab*)oribus max(*imis rempublicam ab ho*)ste liberaveri*t*.

On en lit assez pour voir qu'il s'agit d'un redoutable ennemi dont Hadrien a délivré l'empire. Quelle est la date de ce monument? Hadrien y reçoit le titre de PP, c'est-à-dire de *Pater Patriæ*, de *Père de la patrie*. Or ce titre ne lui fut donné que dans la douzième année de sa puissance tribunitienne, en 128. Le monument est donc postérieur à cette date. Il porte l'année ...III; ce ne peut donc être que XIII (129), ou XIIII (130), ou bien XVIII (134), ou XVIIII (135).

Or en 129 et en 130, on sait pertinemment qu'Hadrien est, non à Rome à recevoir les hommages du Sénat, mais qu'il voyage dans les provinces orientales de son empire, Arabie, Egypte, Syrie. Voyez Eckhel, VI, 482, et Tillemont, *Empereurs romains*, II, p. 251.

Restent XVIII (134) et XVIIII (135). Or, en 135 Hadrien est précisément à Rome (Cf. *ibid.* et Grueter, 315, 9). C'est donc en 135 que ce monument lui fut élevé, en l'honneur d'une grande victoire

qui délivra l'empire d'un ennemi. On voit qu'il s'agit de la victoire remportée sur les juifs.

L'empereur triompha ; on lui décerna l'*imperium*.

Un diplôme militaire (Arneth, 9) donne la liste de tous les titres officiels d'Hadrien pour l'année 129.

IMP·CAESAR·DIVI·TRAIANI·PARTHICI·F·DIVI
NERVAE · NEPOS·TRAIANVS· HADRIANVS·AVG
PONT · MAX · TRIB · POTEST·XIII·COS·III·P·P·
EQVITIB·ET·PEDITIB. . . . .

Imperator Cæsar divi Trajani Parthici f., divi Nervæ nepos, Trajanus Hadrianus Aug., Pont. Max., trib. potest. XIII., cos. III, pater patriæ, equitib[us] et peditib[us]...

On n'y trouve pas le titre d'*Imperator* II. On ne le trouve pas davantage dans l'inscription de Mommsen (Inscriptions du royaume de Naples, n° 5771), ni dans celle du *Corpus* (Inscriptions de Rome) n° 973, qui sont datées de 134.

On ne le trouve pas plus dans l'inscription de Grueter que nous rappelions plus haut (315, 9, ou Bœck, C. I. G. 5906), qui établit qu'Hadrien était à Rome le 3 des nones de mai de sa dix-huitième puissance tribunitienne : 5 mai 134.

Mais pour l'année 136 (puissance tribunitienne XX), les inscriptions d'Orelli 5 et 813 donnent :

TRIBVNIC POTEST·$\overline{\text{XX}}$·IMPERAT·$\overline{\text{II}}$·COS $\overline{\text{III}}$· etc.

De même l'inscription du *Corpus* 976 :

TRIB POTEST·$\overline{\text{XX}}$·IMPER·$\overline{\text{II}}$·COS $\overline{\text{III}}$·

Donc entre 134 et 136, il y a eu une *salutation impériale*. Hadrien, vainqueur à la tête de ses troupes, a été revêtu une seconde fois de l'*imperium*.

On doit conclure de ces indications qu'Hadrien commanda son armée ; qu'en 134, sûr du succès, il rentra à Rome, que l'année suivante il fut salué *Imperator II*, et que le Sénat et le peuple lui élevèrent un monument en souvenir de son triomphe.

Le vainqueur des juifs, Julius Sévérus, le général qu'Hadrien avait fait venir de la Grande-Bretagne pour écraser les juifs, ne fut pas oublié non plus dans le triomphe, comme en fait foi l'importante inscription suivante qui donne la carrière militaire complète de cet illustre homme de guerre.

C. I. L., t. III, pars I, 2830.

Kistagne in foro [1].

sex VINICIO FAUSTINo
c? iulio c? fIL SERG SEVERO uc
seviro TURMAe V EQ r iIII VIRO
VIARVM CuraNDarVM XVVIRO
s F triB Mil leg ..II GEMINAE
qVAESTOR PROvinCIAe MACEDONIAE
cANDIDAtO DIVitrAI pARTICI TRIB PleB
CANDIDAtO eiUSDEM PRÆTOR LEG
LEG XIIII GEMINae lEG PR PR IMP TRAIANI
HADRIAnI AVG PrOVINCIAE
DACIAe COS LEG PR Pr PROVINCIAE
MOESIAe INFERIORIS LEG PR PR PRO
VINCIAE BRITTANIAE LEG PR PR
pROVINCIAE IVDEAE leG PR PR
provinCIAE SVRIAE HVIC
Senatus aVCTORE imp
traIANO HADRIANo auG
ORNAMENTA TRIVmpHALIA
DECREVIT OB RES IN iuDEA
PROSPERE GEstAS
d D

Sex. Vinicio Faustino [C (?)] *Julio C. f*il[io] Serg*io* Severo *v*[iro] *c*[larissimo] *seviro turmae* V eq[uitum] *Romanorum i*III viro *v*iarum c*ura*nd*ar*um XVviro *s*[*acris*] f[aciundis], *tri*b[uno] m*il*[itum] *leg*[*ionis*] *x*III (?) geminae *q*uaestor[i] pro*vin*ciæ Macedoniae, *c*andida*to* divi *tr*aj[ani] *p*artici, trib[uno] p*le*b[ei], candidato *ej*usdem, praetor[i], leg[ato] leg[ionis] XIIII gemin*æ*, *l*eg[ato] pr[o] pr[ætore] imp[eratoris] Trajani Hadria*n*i Aug[usti] p*r*ovinciae Daciae, co[n]-s[uli], leg[ato] pr[o] pr[ætore] provinciae Mæsia*e* inferioris leg[ato] pr[o] pr[ætore] provinciae Brittaniae, leg[ato] pr[o] pr[ætore] *pr*ovinciae Judeae, *leg*[ato] pr[o] pr[ætore] *provin*ciae Suriae. Huic *Senatus*, *a*uctore *imp*[eratore] *Tra*jano Hadriano *Aug*. ornamenta triu*mp*halia decrevit ob res in *Iu*dea prospere ge*st*as. *d*[ecurionum] d[ecreto].

« A Sextus Vinicius Faustinus Julius Sergiu Sévérus... légat impérial de la province de Bretagne, de la province de Juuee, de la province de Syrie. Sur l'avis de l'empereur Trajan Hadrien, le Sénat lui accorda les ornements du triomphe, pour avoir mené à bonne fin les affaires de la Judée. »

Cette importante inscription, découverte par M. Mommsen, si nous ne nous trompons, en 1866, a permis de dissiper les obscurités du récit que fait de la révolte juive l'historien grec Dion Cassius ou plutôt son abréviateur Xiphilinus. Dion en effet a fait

[1] Nous résolvons dans notre texte les combinaisons de lettres doubles qui abondent dans cette inscription.

une confusion entre les deux Sévérus, tous deux gouverneurs de Syrie, Tibérius Sévérus, légat de la IVe scythique, à qui est dédiée l'inscription grecque d'Ancyre, et Sergius Sévérus, gouverneur de Bretagne, puis gouverneur de la Judée et vainqueur des juifs. Dion, de ces deux généraux, a fait un seul et même individu, si bien qu'il est impossible, d'après son récit, de sortir de la difficulté que présente le *cursus honorum* de ce double personnage [1].

Résumons les faits qui se dégagent des diverses inscriptions relatives à la guerre juive sous Hadrien.

Les juifs révoltés reprennent possession de la Judée. Le gouverneur de cette province, reconnaissant son insuffisance, est obligé d'appeler à son aide le gouverneur de la Syrie, Publius Marcellus. Celui-ci arrive à son secours, sans aucun doute avec la 4e scythique, et le légat de cette légion, Tibérius Sévérus, prend provisoirement, à la place de Publius Marcellus, la direction des affaires de la Syrie. Hadrien envoie en outre contre les juifs la 3e Cyrénaïque, la 3e *Gallica*, une cohorte des Lingons ainsi qu'une vexillation de la 10e *Gemina*. La révolte prenant un caractère tout à fait redoutable, l'empereur se rend sur le théâtre de la lutte. Il fait venir de Bretagne le plus grand général du temps, Sextus Vinicius Julius Sergius Sévérus, qui se rend, non sans peine, maître de la révolte. Hadrien, dès lors rassuré sur l'issue de la guerre, retourne à Rome en triomphe (an 134), reçoit l'*imperium* du Sénat, qui lui élève un monument pour rappeler son triomphe et l'heureuse délivrance de l'empire, et l'année suivante Sergius Sévérus reçoit à son tour les honneurs du triomphe et, récompense plus haute encore, le gouvernement de l'importante province de Syrie.

Nous arrêtons ici ces *Notes épigraphiques*. Nous nous sommes témérairement aventuré sur un terrain qui, depuis trop longtemps déjà, ne nous est plus familier. Puissent les notes qui précèdent inspirer à de plus compétents la pensée de poursuivre ces recherches, d'aborder un domaine trop longtemps abandonné par nos historiens juifs ! C'est ce désir et cette espérance qui ont fait taire nos scrupules et qui feront peut-être excuser ou pardonner auprès des savants spéciaux la hardiesse de notre tentative.

Arsène Darmesteter.

[1] Voir Waddington, *Vie du rhéteur Aelius Aristides*, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXVI, nouvelle série, p. 227 et suiv., 1867 (mémoire lu en janvier, février et mars 1866).

LES NOMS DE PERSONNES

DANS L'ANCIEN TESTAMENT ET DANS LES INSCRIPTIONS HIMYARITES

Parmi les tribus qui vivaient au centre de l'Arabie lors de la venue de Mohammed, il y en avait un certain nombre qui se composaient exclusivement de juifs. Tout en se distinguant par leur religion, qui a exercé tant d'influence sur l'*islâm* [1], ils s'étaient fondus au milieu des nationalités environnantes et leur avaient emprunté jusqu'aux noms qu'ils portaient [2]. C'est à peine si nous retrouvons par ci par là quelques noms bibliques pour les tribus ou pour les personnes que la tradition arabe nous a fait connaître comme appartenant aux communautés juives.

Il semble, au contraire que, dans le Yémen, les noms bibliques, comme la religion d'Israël, aient remporté une victoire, sinon durable, du moins éclatante. Vers l'an 200 de notre ère, le roi Aboû-Karîb se convertit, dit-on, au judaïsme, et toute son armée suivit son exemple [3]. C'est à un temple juif, qu'il bâtit sans doute avec ce goût pour la construction qui caractérise les Arabes du Sud, qu'il fait allusion dans ces vers, que Mas'oûdî place dans sa bouche : « Nous avons couvert le temple consacré à Dieu de tapis ornés de broderies et de peintures. Et nous y sommes restés du dix au douze du mois, et nous avons muni sa porte d'une clef [4]. » Cette « clef » devait fermer la « porte » du temple aux païens, qui n'en continuèrent pas moins à adorer leurs Dieux et leurs Déesses dans de nombreux sanctuaires, dont les débris jonchent encore le

[1] Bien que composée d'après des documents insuffisants, la monographie d'Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn, 1833, conserve encore aujourd'hui sa valeur.

[2] Nöldeke, *Die Geschichte der Juden in Arabien* dans ses *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*, Hannover, 1864, p. 55.

[3] Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, Paris, 1847, I, p. 92.

[4] *Les Prairies d'or*, texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, vol. III, Paris, 1864, p. 226.

sol de l'Arabie heureuse. Ce nom d'Aboû-Karîb, nous le retrouvons dans les inscriptions himyarites [1], mais sans doute appliqué à un autre personnage.

En effet, bien que le judaïsme passe pour avoir été florissant dans le Yémen jusqu'à la conquête de ce pays par les Abyssins vers 525 de notre ère [2], les inscriptions himyarites, au nombre de huit cents environ, que nous possédons, portent toutes l'empreinte du paganisme. Nulle part, en dehors de l'Assyrie, le panthéon sémitique ne paraît avoir accumulé une telle collection de divinités mâles et femelles, dont le culte semblait même varier selon l'endroit où on les adorait. Sur la même pierre on invoque le patronage de plusieurs Astarté, celle de Ḳabd, et celle de Yahrak, et celle de Yâhar, sans parler du Dieu d'Amour Wadd et de Nakrah [3].

Devons-nous en conclure que les traditions arabes sont mensongères et que le triomphe des juifs dans le Yémen est une légende ? La collection des inscriptions toutes païennes devrait nous le faire supposer, si elle ne nous apportait un témoignage inattendu et inconscient en faveur du souvenir qui était resté chez les Arabes de rois juifs solidement établis dans le Yémen. Tandis que les juifs de La Mecque et de Médine avaient adopté des noms d'une couleur tout arabe, tandis que les « gens du Livre », comme les appelle Mohammed [4], ne lui avaient que bien rarement emprunté leurs noms ou ceux de leurs enfants, les serviteurs d'Ilmakkâh [5] et des Astarté prirent des noms juifs ; et longue est la liste des noms d'hommes, qui peuvent être constatés à la fois dans l'Ancien Testament et dans les inscriptions himyarites.

Cette liste, nous avons essayé de la dresser, aussi complète que possible. Elle est trop importante pour qu'on puisse attribuer des coïncidences aussi nombreuses et aussi absolues au point de départ commun, à l'origine sémitique de l'himyarite et de l'hébreu. Et d'ailleurs, si on laisse de côté l'égyptien et l'assyrien encore insuffisamment classés, la famille des langues sémitiques présente deux grandes divisions : d'un côté, l'arabe, l'himyarite et l'éthio-

[1] Rehatshek, I, l. 3 ; Halévy, 85, l. 2 ; 148, l. 3 ; 261, l. 1 ; 484, l. 2.

[2] Caussin, *op. laud.*, I, p. 135.

[3] Voir, par exemple, l'inscription 577 de M. Halévy.

[4] Mohammed nomme ainsi à la fois les juifs et les chrétiens. *Coran*, 2,99,103 et *passim*.

[5] Ilmakkâh était particulièrement adoré dans une partie du Yémen. C'est à lui que sont vouées presque toutes les pierres conservées au British Museum. Cf. *Himyaritic inscriptions discovered in Southern Arabia. now in the British Museum*, London, 1863, et Osiander dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XIX, 1865, p. 159 et suiv.

pien, de l'autre, l'hébreu, le phénicien et les langues araméennes. Or, les formations composées pour les noms propres appartiennent exclusivement à ce deuxième groupe [1] ; elles n'ont donc pu pénétrer en himyarite que du dehors, sauf ensuite à y recevoir de nouvelles applications et à y être imitées même dans des racines que l'hébreu ignore.

Qu'on veuille bien excuser la sécheresse de l'énumération qui va suivre. Plus elle est étendue, plus décisive sera la démonstration. L'himyarite a été transcrit en caractères hébreux ; pour le nom correspondant de la Bible, il a paru inutile de citer plus d'un exemple ; ceux qui seraient curieux d'en rechercher d'autres, auront recours aux dictionnaires et aux concordances.

HIMYARITE.		HÉBREU.	
אבחיל	Hal. 234, 6	אֲבִיחַיִל	Nomb. 3, 35
אבידע	Hal. 192, 1; 202, 1 ; etc.	אֲבִידַע	Gen. 25, 4
אב[מ]לך	Os. [2] 15, 1	אֲבִימֶלֶךְ	Gen. 20, 2
אבשור	Surnom d'un Dieu Hal. 148, 5	אֲבִישׁוּר	1 Chr. 2, 28
אגר	Hal. 195, 6	אָגוּר	Prov. 30, 1
אלידע	Hal. 209, 1	אֶלְיָדָע	2 Sam. 5, 16
אלסמע [3]	Hal. 193, 2	אֱלִישָׁמָע	Nomb. 1, 10
הדד	Hal. 27	הֲדַד	1 Chr. 1, 30
חם	Hal. 243, 5	חָם	Gen. 5, 32
חמא[ל	Hal. 215, 1 [4]	חַמּוּאֵל	1 Chr. 4, 26
חמדן	Nom de tribu. Prideaux 4, 6 [5]	חֶמְדָן	Nom d'homme Gen. 36, 26
חסי	Inscr. de Bombay 3, 1 [6]	חֹסָה	1 Chr. 16, 38
חפן	Hal. 14; 178; etc.	חָפְנִי	1 Sam. 1, 3
חרם	Hal. 504, 1	חָרִם	Ezra 2, 32
טיבאל	Hal. 267	טָבְאֵל	Is. 7, 6

[1] Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des alten Bundes*, 8° éd., Göttingen, 1870, p. 672. Pour l'araméen, voir les nombreux composés dans de Vogüé, *Inscriptions sémitiques*, 1868.

[2] C'est ainsi que nous désignons les inscriptions du British Museum interprétées par Osiander. Dans le passage cité le nom אבמלך paraît être un nom de femme, comme en hébreu plus d'un nom formé avec אָב « père », comme premier terme de la composition ; ainsi אֲבִיגַיִל I Sam., 25, 3 ; אֲבִישַׁל II Sam., 3, 4, etc., et en himyarite même אבעלי Hal., 3, 1.

[3] Malgré l'évidence de l'emprunt, l'influence de la racine סמע dans sa forme himyaritico-arabe a fait maintenir la substitution habituelle du son *s* au son *sch* du *Schin* hébreu. Cf. plus loin himy. יסמעאל = héb. יִשְׁמָעֵאל, et himy. סמע = hébr. שָׁמַע.

[4] C'est ainsi que je lis au lieu de חמס.

[5] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXX, 1877, p. 25 et 26.

[6] *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, VI, p. 307.

ידעאל	Hal. 50; 51, 1; 55; etc.	יְדִיעֲאֵל	1 Chr. 7, 6
יחמאל	Hal. 187, 1	יַחְמַי[1]	1 Chr. 7, 2
יכלאל	Hal. 465, 3	יְכָלְיָה	2 Rois 15, 2
ישמעאל	Hal. 187, 2	יִשְׁמָעֵאל	Gen. 16, 1
יפיעאל	Hal. 150, 1	יִפְרַע	Jos. 10, 3
יפתחאל	Hal. 148, 1	יִפְתָּח[2]	Jug. 11, 1
יהקם	Hal. 151, 1	יָקִים	1 Chr. 8, 19
et יקמאל	Fresnel 52, 1; Hal. 615, 4	et יְהוֹיָקִים	2 Rois 23, 36
ירב	Hal. 615, 26	יָרִיב	Ezra 8, 16
כלאב	Hal. 615, 5[3]	כִּלְאָב	2 Sam. 3, 3
מודד	Os. 20, 4, 7	מֵידַד	Nomb. 11, 26
מחול	Fresnel 23	מָחוֹל	1 Rois 5, 11
מכר	Hal. 4, 1	מָכִיר	Gen. 50, 23
מלד	Hal. 615, 24	מוֹלִיד	1 Chr. 2, 29
מעס	Hal. 532, 1	מַעְסַי	1 Chr. 9, 12
משך	Hal. 243, 1	מֶשֶׁךְ	Nom de nation Gen. 10, 2
נבט	Hal. 195, 8.	נְבָט	1 Rois 11, 26
נתן	Hal. 154, 2	נָתָן	2 Sam. 5, 14
סמע	Hal. 509; 628, 6	שֵׁמַע	1 Chr. 2, 43
עבד	Os. 17, 1; 22, 1	עוֹבֵד	1 Ruth. 4, 17
עדאל	(?)Mordtmann 2, 5[4]	עַדִיאֵל	1 Chr. 4, 36
עיסי	Os. 35 a, 3	עֵשָׂו	Gen. 25, 25
עיר	Hal. 159, 1	עִירָא	2 Sam. 20, 26
עלמן	Hal. 192, 1	עַלְמוֹן	Nom de ville Jos. 21, 18
עננן	Fresnel 25; Os. 15, 2	עֲנָנִי	1 Chr. 3, 24.
פקח	Hal. 154, 17	פֶּקַח	2 Rois 15, 25
פרח	Hal. 190, 10	פָּרוּחַ	1 Rois 4, 17
צדק	Hal. 509; 616; 632, 1	צָדוֹק	2 Sam. 8, 17
צדקאל	Hal. 193, 1	צִדְקִיָּהוּ	2 Rois 24, 17
צחר	Hal. 368	צוֹחַר	Gen. 46, 10
צפו	Hal. 238, 5	צְפוֹ	Gen. 36, 11
קדר	Nom de tribu Hal. 623, 2	קֵדָר	Cant. 1, 5
קינן	Nom de Dieu[5] Hal. 4, 2	קֵינָן	Nom d'homme Gen. 5, 9

[1] Pour יַחְמַיָה ou pour יַחְמִיאֵל. Cf. aussi le nom d'homme himyarite חמי Hal., 215, 1; 402.

[2] Evidemment pour יִפְתַחְיָה ou pour יִפְתַחְאֵל. C'est le personnage que la Vulgate a nommé Jephte.

[3] La lecture de ce nom n'est pas tout à fait assurée.

[4] *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesell.*, vol. XXX, 1877, p. 289. M. Mordtmann n'avait pas lu la première lettre de ce nom. Depuis, l'inscription elle-même, avec toute la collection dont elle faisait partie, a été acquise par M. Goupil et donnée par lui à la Bibliothèque Nationale de Paris. L'original ne laisse de doute qu'entre deux lectures עדאל ou ודעל. Pour ce dernier nom, on peut comparer Hal., 253, 11.

[5] Mordtmann dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesell.*, vol. XXXI, 1878, p. 86.

רגם Hal. 63, 4	רֶגֶם 1 Chr. 2, 47
ריב Os. 1, 1	רִיבַי 2 Sam. 23, 29
שׁמר Os. 13, 1.	שֶׁמֶר 1 Rois 16, 24

Ce premier essai d'identifier les noms de personnes sur les inscriptions himyarites et dans la Bible comporte sans doute de nombreux suppléments. Un voyageur habile et suffisamment préparé pourrait encore faire dans le Yémen une « récolte épigraphique non moins riche et non moins variée » que celle de M. Joseph Halévy [1]. En général, chaque inscription que l'on découvre apporte des éléments nouveaux à l'onomastique.

Mais, en dehors de ce champ restreint des noms propres, ne peut-on pas espérer qu'une exploration, où ne manqueraient ni les hommes, ni les ressources matérielles, nous apporterait des informations plus directes sur l'ancienne prépondérance des juifs dans le Yémen? Qui sait si l'on ne découvrira pas un jour des inscriptions tracées par des juifs, et où se reflétera l'esprit du judaïsme? Jusque-là, les noms propres, que nous avons interrogés, restent pour nous un sûr témoin de l'influence que les juifs ont exercée dans le Yémen et de la puissance qu'ils y ont possédée pendant au moins trois siècles.

HARTWIG DERENBOURG.

[1] C'est l'opinion de ce savant lui-même. Voir Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, Paris, 1872, p. 60. Cf. *Archives des missions scientifiques*. 2e série. Tome VII, p. 257.

LE ROLE DES JUIFS DE PARIS

EN 1296 ET 1297

C'est assurément un document précieux que la liste des juifs de Paris à la fin du XIIIe siècle et il est superflu d'en faire ressortir la haute valeur.

Il a été publié jusqu'à ce jour deux recensements de la population de Paris au moyen-âge. Le premier est le *Livre de la taille, contenant le rôle de la taille imposée aux habitants de Paris en 1292* [1]; le second est la *taille de Paris*, contenant le rôle d'une taille imposée aux habitants de Paris en 1313 [2]. Le *Livre de la taille* (de 1292) contient à la fin le rôle de l'imposition des juifs de Paris, rue par rue et maison par maison [3]. Dans le rôle de la taille de 1313 on trouve encore la Juiverie [4], mais plus de juifs, ceux-ci ayant été expulsés par Philippe le Bel en 1306.

Les Archives nationales possèdent un manuscrit [5] qui paraît être la suite de celui qui a été publié par Géraud et qui contient le rôle de la même taille pour les années 1296 à 1300. C'était une taille de cent mille livres par an, par laquelle [6] les habitants de Paris devaient se racheter de l'impôt si décrié de la maltote. Elle fut levée pour la première fois en 1292 [7]. L'original d'après lequel Géraud en a publié le rôle est absolument du même format, de la même écriture et dressé suivant la même méthode que le ms.

[1] *Le Livre de la taille*, publié pour la première fois par H. Géraud, Paris, 1837.

[2] A la suite de la *Chronique métrique de Godefroy de Paris*, dans la Collection des Chroniques nationales françaises de J.-A. Buchon, tome IX, Paris, 1827. L'original est à la Bibliothèque nationale, ms. fr., n° 6220.

[3] Ce recensement des juifs de Paris en 1292 a été publié, d'après Géraud, mais avec quelques fautes, dans la *Revue orientale* de Carmoly, I, p. 426.

[4] Par exemple, dans la paroisse Saint-Germain-le-Viel, § 1, *la Jurie;* § 3, *l'autre ruelle en la Juerie;* § 4, *en la Jurie;* § 5, *au bout de la Juerie en la Kalendre;* à la fin de la paroisse Saint-Maciel, § 5, *au four Basset, devers la Jurie;* § 6, *en la Juerie empres la Hale.*

[5] KK n° 283. L'existence de ce livre de la taille a déjà été indiquée dans les *Notices* et *Extraits des manuscrits*, t. XX, 2e partie, p. 103.

[6] Suivant les Notices et Extraits, *l. c.*

[7] Cependant, d'après les ms. KK 283, la taille de 1296 est pour la « quarte année », celle de 1297, pour la « quinte année », ce qui paraît indiquer que la première année serait 1293. Cette difficulté a déjà été signalée dans les Notices et Extraits.

KK 283, dont il ne peut être qu'un fragment. J'ai pensé que je trouverais dans ce ms. KK 283 le recensement des juifs de Paris pour les années 1296 à 1300 et mon attente n'a pas été entièrement déçue.

A la fin du rôle de 1296 et de 1297, le ms. contient en effet, en un chapitre à part, le rôle des juifs de Paris pour ces deux années (F. 36 *b* et 96 *a*), mais j'ai en vain cherché les juifs sur le rôle des autres années. Ils n'y figurent plus, comme pour les années 1296 et 1297, à la fin du rôle, après les Lombards ; ils ne se trouvent pas davantage dans les rues qu'ils habitaient les années précédentes dans la « Juyerie » des paroisses Saint-Mathieu, Saint-Germain-le-Vieux, Saint-Merry, de la Madeleine. La disparition des juifs après l'année 1297 est bien étonnante : se seraient-ils rachetés de la taille, ou en auraient-ils été exemptés, ou auraient-ils été, dès l'année 1298, expulsés de Paris ?

Les juifs, à cette époque, demeuraient à Paris dans les rues suivantes :

La rue du Franc-Mourier (aujourd'hui, d'après Géraud, rue de Moussy);

La rue Neuve et la Court Robert de Paris (aujourd'hui, d'après Géraud, rue du Renard-Saint-Merry) ;

L'Atacherie (aujourd'hui rue de la Tacherie) ;

Le Petit-Pont (quartier situé au-delà du bras sud de la Seine, en face d'un pont appelé Petit-Pont);

Il y avait en outre :

Une rue de la Juiverie située dans la Cité, perpendiculaire à la Seine, commençant rue de la Vieille-Draperie et finissant rue Calendre ;

Deux cimetières dans la rue Guerlande ou Guellande (aujourd'hui Galande) ;

Un cimetière dans la rue La Harpe, près de la rue Pierre-Sarrazin [1].

Ces explications étaient nécessaires pour l'intelligence du tableau qui va suivre. Ce tableau est le rôle de la taille des juifs pour 1296 d'après le manuscrit des Archives nationales. Le rôle de 1297 est exactement le même que celui de l'année précédente et n'en diffère que par des détails de peu d'importance [2].

[1] On sait que c'est dans ce cimetière qu'on a trouvé, lors de la construction de la maison Hachette, la plupart des pierres tumulaires juives qui sont au Musée de Cluny et qui ont été publiées autrefois par Carmoly, par Philoxène Luzatto, et récemment encore, dans le *Journal des Savants*, par M. A. de Longpérier.

[2] Nous suivons exactement l'orthographe du manuscrit, en nous bornant à mettre des majuscules ou des traits d'union là où nous les jugeons nécessaires pour l'intelligence du texte.

Ce sont les iuys de la vile de Paris, premierement à commencier au Franc Morier.

Hagin Landenaise	XV	lb.
Samuel son gendre	VI	»
Vivant de Set-Mois [1]	X	»
Jacob le noir	VI	sol.
Haquin	XXXVI	»
Moriau filz Reyne [2]	VIII	»
Samuel des Chambres [3]	XIII	»
Amendant [4] dacre	VIII	»
Heloyn le bouchier	IIII	»
La fame Molot Corrat [5]	VIII	»
Abraham [6] Boucherot	VIII	»
Braton [7] Brani [8]	VIII	»
Haquin Hierre	XII	»
Cabin Cressant [9]	XVI	»

Rue Neuve et la Court Robert de Paris.

Abraham Merot	VII	sol.
Jacob le iaolier	VIII	»
Bele-Assez lenglesche	XX	»
Cohan le iuyf	XVI	»
Bonefoy [10] son filz [11]	IIII	»
Mosse de Foulehem [12]	XVIII	»
Bon-Iuyf	XX	»
Joce [13] lenglais	XLVIII	»
Jocon Hurtevin	XL	»
Hagin de Bar [14]	VII	»
Duda de Banionville [15]	VI	»

[1] Sept-Monts, dans l'Aisne (Géraud).
[2] F° 96, *Royne.*
[3] Chambres ou Chanvres, dans l'Yonne (Gér.).
[4] F° 96, *Amandant.*
[5] F° 96, *Courrat.*
[6] F° 96, *Abrahan.*
[7] Ou *Bracon ?*
[8] F° 96, *Bani.* Peut-être altération de *Baruc.*
[9] F° 96, *Croissant.*
[10] F° 96, *Bonnefoy*, avec signe d'abréviation pour les deux *n.*
[11] F° 96, *fuiz.*
[12] Ou *Foulehein ?* C'est probablement Foulain, dans la Haute-Marne.
[13] F° 96, *Josse.*
[14] Bar, dans la Corrèze (Gér.). Il y a des Bar dans le Cher, l'Eure, les Landes, le Var.
[15] Banneville (Ille-et-Vilaine) ? Bainville (Meurthe ou Vosges) ?

Davy laignelet	LVIII	sol.
Mahy de Quiquelarde [1] lenglais. . . .	VI	»
Elyes Doucete	VI	»
Joce Poulain.	XII	»
Bone [2] de Compigne	XX	»
Haquin Cohe [3]	VIII	»

Latacherie.

Bele-Assez	VIII	sol.
Chabone [4]	XII	»
Veau le iuyf	VI	»
Haquin Bourbot.	XXVIII	»
Ancron le lonc.	VII	»
Joyon	XII	»
Mestre Barni [5]	XXXVI	»
Bernart le borgne.	VII	»
Borcin [6] du Boucachart [7]	XV	lb.
Nate le iuif.	XII	sol.
Nescelot [8]	VI	»
Jacob Marrone [9]	VI	»
Simonin le iuif.	X	»
Cressant le iuif.	VI	»
Mosse Marc-dargent.	XVI	»
Simonet son gendre.	VI	»
Bien-li-vigne [10]	XXX	»
Sare la mestresse [11].	VIII	»
Sara la mirgesse [12]	VI	»
Cressin le chaperonnier.	VI	»
Abraham Marc-dargent.	VI	»
Viete le iuyf	XX	»
Le gendre Vivant de VI Mois [13]. . . .	XX	»

[1] Les Quinquarlets (Aube)?
[2] F° 96, *Bonne*, avec signe d'abréviation pour les deux *n*.
[3] Probablement pour *Cohen*.
[4] F° 96, *Chaboe*, probablement par abréviation.
[5] F° 96, *Baruc? Barel?*
[6] Ou *Bortin;* la 3e lettre est peut-être un *i*.
[7] Probablement le Bourg-Achard actuel (Seine-Infér.).
[8] F° 96, *Nacelot*.
[9] F° 36, avec signe d'abréviation sur l'*o;* pas de signe f° 96.
[10] F° 96, *Viengne*, c'est-à-dire « vienne ».
[11] Je ne sais si ce mot désigne la femme du rabbin.
[12] Qui exerce la médecine, de *mire*, médecin (Gér.)
[13] F° 96, *de VII mois;* c'est la bonne leçon.

Haquin le filz Persion[1]	XX	sol.
Le gendre Bele-vigne	XIIII	»
Mosse lenglais	XXIIII	»
Mosse le filz Bon-Iuyf.	XLVIII	»
Josson[2] le gendre Samoue[3]	XX	»
Merot le filz Ioyon	XL	»
Avigoie et sa fille.	XXX	»
Heronin[4] mari Iviete la fille au prestre	XII	»
Copin Caboe[5].	XIIII	»
Le filz Bele-Assez la vielle.	VIII	»
Le gendre Veau.	XLII	»
Jacot[6] de Bruniau	VIII	»
La fille Caboe	III	»
Belete la iuyve.	III	»
Amiete[7] et son gendre	XII	»
Les II enfanz Davy[8] Aignelet	XXXVI	»
Mosse le fils Jacop	VI	»
Meron la iuyve.	VI	»
Mique la iuyve en latacherie[9]. . . .	VI	»
Bele-Assez de Gonnesse.	III	»
Hanot[10] son fuiz	VIII	»
Clarice fame Jacob	II	»
Haquin le barbier	VI	»
Symaan lenglais	VIII	»
Haginet mari Gica[11]	VI	»
Vivant dauceurre[12]	VI	»
Mosse Poito (ou Porto ?).	III	»
Hagin gendre Bele-vigne.	VIII	»

Somme des Juys C lb. XXVIII sol.

[1] Ou Parsion. Le ms. porte Psion, avec un p barré; la liste de 1292 a un Pricion (*pcion* avec i au-dessus du p); ce pourrait bien être le même nom. Peut-être faut-il lire Parision. Cf. Parise.

[2] F° 96, *Jocon.*

[3] Avec signe d'abréviation sur l'*o*; f° 96, Samoe; le mot vient probablement de Samouel. Dans la liste f° 96, ce nom se trouve placé après le suivant.

[4] Avec signe d'abréviation sur l'*o*.

[5] Ou *Taboe ?* mais plutôt *Caboe*, peut-être pour *Cabone* ou *Chabone*, ou ces mêmes noms avec un *t* au lieu d'un *c* au commencement; peut-être quelque altération du mot *Cohen.*

[6] F° 96, *Jacop.*

[7] F° 96, *Annette.*

[8] F° 96, *Davi.*

[9] F° 96. supprime les mots « en latacherie ».

[10] Ou *Hanoc ?*

[11] F° 96, *Gika.*

[12] C'est-à-dire d'Auxerre?

On remarquera immédiatement le caractère éminemment français et populaire des noms portés par les juifs. Il est intéressant de voir qu'ils avaient adopté entièrement les mœurs et la langue du pays et portaient encore d'autres noms que des noms hébreux.

Nous croyons utile de donner maintenant la liste alphabétique des juifs de Paris en 1292, 1296 et 1297, dressée d'après le ms. 6220 de la Bibliothèque nationale (rôle publié par Géraud) et le ms. KK 283 des Archives nationales [1]. Le tableau qui en résultera servira pour la critique des textes. Il permettra en outre de se faire une idée du mouvement de la population de Paris pendant ces trois années. Voici ce tableau [2].

Liste alphabétique des juifs de Paris en 1292, 1296 et 1297.

		1292.		1296.		
		L.	S.	L.	S.	
Abraham, neveu de Reinne, et Bele-Assez sa fame.....	M		8			
Abraham, fuiz Mosse Marc-dargent, et sa fame.....	P		8			
Abraham Lenglois de Quant, Hermineite sa fame.....	R		4			
Abraham le lonc.....	—		36			
Abraham le mestre [3], Joie sa fille, veuve.....	T		12			
Abraham Boucherot.....					8	M
Abraham Marc-dargent.....					6	T
Abraham Merot.....	—		58		7	R
Amendant, fuiz Lion dacre (1296 : Amendant Dacre).....	M		8		8	M
Amendant de Breban [4] et sa fame.....	R		5			
Ancron le lonc.....					7	T
Annette (ou Amiete) et son gendre.....					12	T
Avigoie et sa fille.....					30	T
A reporter.....		6	19	3	18	

[1] M. Léopold Delisle a publié, dans son Catalogue des Actes de Philippe-Auguste (Paris, 1856, p. 508), une liste des juifs demeurant au Châtelet de Paris un siècle auparavant, vers 1204, sous Philippe-Auguste (d'après un ms. qui est aujourd'hui aux Archives nationales JJ 78). Nous ne faisons pas entrer cette liste dans notre tableau, les noms sont la plupart en latin et assez différents des nôtres. On y trouve cependant les noms si fréquents dans notre liste de Bien-li-Vienge, Cressans, Deus (et Dex) le croisse, Joceus (Joçon, Josson). Bonamt et Bonenic ne sont probablement pas autre chose que des altérations ou des copies erronées de Bona Vita ou Bone Vie.

[2] Les lettres de la première et de la dernière colonne sont les initiales des noms des rues où les Juifs demeuraient (M=Franc-Mourier ; P=Petit-Pont; R=Court-Robert; T=Atacherie). La barre dans la première colonne indique l'absence de renseignement à ce sujet, le rôle de 1292 commence, en effet, par une série de noms qui ne sont pas précédés de l'indication de la rue.

[3] Je ne sais si ce mot signifie : le rabbin.

[4] Brébant, dans la Marne (Gér.). Il y a un Brébant dans l'Aube, un autre dans les Vosges.

	1292.			1296.		
		L.	S.	L.	S.	
Report		6	19	3	18	
Mestre Baru (mari de Contesse ; 1292 : Baru le mestre)					36	T
Bele (voir Moreau, fils de Reine)						
Bele de Provins, veuve	T		12			
Bele la torte, veuve	T		5			
Bele-Assez					8	T
Bele-Assez (voir d'Abraham)						
Bele-Assez lenglesche					20	R
Bele-Assez la veuve	—		48			
Bele-Assez la vielle	T		5			
Le fils Bele-Assez la vielle					8	T
Bele-Assez de Gonesse [1], veuve, et sa fille et son gendre (1296 : Bele-Assez seule)	T		36		3	T
Bele-Assez-Bele de Breban	—		58			
Le gendre Bele-vigne					14	T
Belete la iuyve (la même que la suivante ?)					3	T
Beleite, la fille Pricion et Haquin son mari	M		5			
Benoiet de Boucachart (voir Sarre la Bocacharde)						
Bernart le borgne	—		20		7	T
Bien-le-Viengne de Coulommiers, et sa femme ; Mique sa dame, veuve	T		10			
Bien-li-Viengne (voir Lyon dacre)						
Bien-li-vigne (1297 : viengne)					30	T
Bien-li-viengne, le prestre, et sa fame	R		5			
Bon-Iuyf					20	R
Bon-Ami (voir Hanna)						
Bon-Ami lenglois (voir Josse)						
Bonne Bourbote de Compingne [2], veuve (1296 : Bone de Compigne)	R		10		20	R
Bonne-Fille (voir Haquin de Bar)						
Bone-Foy (fils de Cohan)					4	R
Bone-Foy lenglois et sa fame	M		12			
Bone-Vie de Chartres et sa fame	R		10			
Bonoque, fille Mahi Courrat, veuve	M		10			
Borcin de Boucachart				15		T
Braton Brani (pour Baru, Baruc ?)					8	M
Cabin [3] Cressant					16	M
Chabone (1297 : Chaboe)					12	T
La fille Caboe (Taboe ? Chabone ?)					3	T
Chiere, la suer Hetouin (probablement pour Helouin) le bouchier	R		5			
Cla[r]isse [4] la fame Jacob (1296 : Clarice)	T		5		2	T
Cohan le iuyf					16	R
A reporter		19	15	30	8	

[1] Gonnez, Hautes-Pyrénées, d'après Géraud. Pourquoi pas Gonnesse, dans Seine-et-Oise ?

[2] Compiègne.

[3] Cabin et plus loin Cohan, Copin, Quabin, me paraissent être des altérations de Cohen.

[4] Géraud a, par erreur ou faute d'impression, Elaisse au lieu de Claisse que porte le ms. de la Bibliothèque nationale, et qui est certainement pour Clarisse, comme le montre le ms. des Archives.

		1292.		1296.		
		L.	S.	L.	S.	
Report		19	15	30	8	
Contesse, la fame Baru le mestre	T		12			
Copin Caboc (Taboe? Chabone?)					14	T
Copin le mire[1] (voir Reine)						
Cressant de Lille et Leal sa fame	P		78			
Cressant le iuyf					6	R
Cressant Marc-dargent	M		12			
Cressin qui porte les chaperons (1296 : le chaperonnier)	T		5		6	T
Davy de Chaalons (voir Salemon)	—		20			
Davi laingnelet (voir Lyon de Tillieres)	—		78			
Les II enfants Davi Aignelet					36	T
Davi laignelet	R		48		58	R
La fame Dieu-le-Croisse[2] Cohen	—		16			
Duda[3] de Banionvile					6	R
Elye gendre Lyon Fille-soie	T		5			
Elyes (voir Helye)						
Fillon, la fille de Corbueill	—		70			
Florion (voir Vivant de Meaux)						
Hanna, la fille Samuel Hubin, la fame Bon-Ami	T		5			
Hanot (ou Hanoc, fils de Bele-Assez de Gonnesse)	T		8		8	T
Hagin[4] gendre Bele-Vigne					8	T
Hagin Landenaise	—	10		15		M
Haguin de Veelli	—		58			
Haguin Marc-dargent et sa fame	P		12			
Haquin Bourbot					28	T
Haquin					36	M
Haquin le filz Persion					20	T
Haquin le barbier					6	T
Haquin de Bar, Bonne-Fille sa femme (1296 : Hagin de Bar ; femme pas nommée)	T		5		7	R
Haquin Cohen	R		10		8	R
Haquin Hierre					12	M
Haginet mari Gica (1297 : Gika)					6	T
Helie Doucet (1296 : Elyes Doucete)	—		20		6	R
Heloyn le bouchier (frère de Chière ; 1292 : Hetouin)					4	M
Hermineite (Abraham lenglois)						
Heronin, mari Iviete la fille au prestre					12	T
Honot de Gonnesse (voir Hanot)						
Jacob (voir la femme Mousse Sahor)						
Jacob de Jorrez	—	10				
Jacob le iaolier					8	R
Jacob le noir					6	M
Jacob Marrone (voir Jococ)	T		5		6	T
Jacot de Brunian (1298 : Jacob)					8	T
Jacop, père de Mosse						
Jivete[5] la fille Merot Courrat	—		16			
A reporter		63	18	61	3	

[1] Médecin.
[2] Signifie : Dieu le fasse croître (en hébr. Guédalyah).
[3] Ce nom paraît venir de Deodat (en hébr. Jonathan).
[4] Les noms de Hagin, Haguin, Haquin sont identiques. Ce nom a été considéré comme la transcription de l'hébreu Hayyim, cependant il était porté aussi par des chrétiens.
[5] Ou plutôt : Iviete. Voir : Heronin, mari Iviete (1296).

	1292.			1296.		
		L.	S.	L.	S.	
Report		63	18	61	3	
Joie la fariniere, veuve	R		8			
Joie, fame Vivant Caro	R		12			
Josse fuiz Bonami lenglais et sa fame (1296 : Joce lenglais, probablement le même)	M		30		48	R
Jococ[1], le mari Marrone, et sa mère (voir plus haut Jacob Marrone)						
Josse[2] Agnolet et sa fame	P		3			
Josse Poulain le jeune et sa fame	R		12		12	R
Jocon, le gendre Samoue					20	T
Jocon la Hurte-Vin (1297 : Jocon Hurtevin)	—		48		40	R
Josson Pate et sa fame	R		5			
Jorin lenglais	M		10			
Joyon					12	T
Leal (pour Leah ? voir Cressant de Lillé)						
Lyon, gendre Mousse, et sa fame	P		8			
Lyon-dacre (1292 : père d'Amendant), mire, sa fame Bien-li-viengne	M		5			
Lyon de Tillieres, gendre Davi laignelet	—		58			
Lyon Fille-soie	—		5			
Mahy Courrat (voir Bonoque)						
Mahy de Quiquelarde lenglais					6	R
Maronne (voir Jococ)						
Meron la iuyve					6	T
Merot le fils Ioyon					40	T
Merot Courrat (voir Jivete)						
Mique la iuyve en latacherie					6	T
La fame Molot Corrat (1297 : Courrat)					8	M
Moreau (ou Moriau), fuiz Reine et Bele sa fame	M		8		8	M
Mosse lenglais, Rose sa fame (1296 : ne compte pas la femme)	R		8		24	T
Mosse le filz Bon-Iuyf					48	T
Mosse le filz Jacop					6	T
Mosse le mire et sa fame	P		8			
Mosse Porto					3	T
Mousse de Dreues	—		20			
Mosse de Foulchem					18	R
Mousse de Petit-Pont[3] Marc-dargent	—		20			
Mousse Marc-dargent (1296 : Mosse)	—		20		16	T
La fame Mousse Sahor et Jacob son fuiz	—		36			
Murienne, la bruz Jacob Sahor	—		5			
Nate le iuyf					12	T
Nescelot (1298 : Nascelot)					6	T
Parise, la fame Mosse le prestre	M		12			
Perez et sa fame	T		8			
Pricion (voir Beleite)			10			
Quabin	P					
A reporter		81	17	78	2	

[1] Probablement pour Jacob.

[2] Joce, Josse, Joçon, Josson, probablement aussi Joyon, sont des noms qui viennent de Jossé, Joseph.

[3] Le Petit-Pont, à Paris.

		1292.		1296.		
		L.	S.	L.	S.	
Report		81	17	78	2	
Rauve de Miauz, veuve	T		5			
Reinne la serorge [1] Copin le mire	M		12			
Rose lenglesche	R		16			
Rose (voir Mosse lenglais)						
Salemon fuiz Davi de Chaalons	M		16			
La fame Salemon mise avec son père	M		12			
Salemon de Compingne et sa fame Hava	R		12			
Samuel des Chambres	—		30		14	M
Samuel (voir Hagin Landenaise)	—		58	6		M
Samuel Hubin (voir Hanna)						
Sarre qui fut fame au mestre (1296 : Sare la mestresse)	T		5		8	T
Sarre la mirgesse (1296 : Sara)					6	T
Sarre la Bocacharde (de Boucachart), Benoiet son fuiz	—	24	10			
Senior du Pont [2]	P		8			
Symaan lenglais					8	T
Simonin le iuyf					10	T
Simonet (voir Mosse Marc-dargent)					6	T
Sonnet fuiz Benoiet le borgne	T		8			
Souni [3], le fuiz Abraham le lonc	P		12			
Viau de Breban, et son fuiz et sa fille (1296 : Veau le iuyf)	T		8		6	T
Le gendre Veau					42	T
Viete le iuyf					20	R
Vivant dauceurre					6	T
Vivant de Miauz [4], Sarre la mirgesse sa fame, et sa mesnie [5]; Florion sa fille, veuve	T		70			
Vivant Agnelet et sa fame	P		3			
Vivant Caro (voir Joie)						
Vivant de Set-Mois	—	6		10		M
Le gendre Vivant de VII Mois					20	T
Ysaac de Sesanne [6]	—		8			
Totaux		126	10	101	8	

L'inspection de ce tableau est instructive.

Le rôle de 1292 compte 121 personnes, celui de 1296 n'en compte que 85. Dans l'espace de quatre ans, la population juive de Paris a

[1] Belle-sœur (Géraud).

[2] Le Petit-Pont, à Paris?

[3] Voir Sonnet et Sonin dans Arbois de Jubainville, *Histoire des ducs et comtes de Champagne*, IV, 829 et 833.

[4] On serait tenté de voir sous ce nom le fameux Yehiel de Paris, qui s'appelait Vivant (Vivo) de Meaux, et qui défendit le Talmud en 1240 contre Nicolas Donin. Il faudrait alors admettre qu'il ne serait pas exact que Yehiel aurait quitté Paris après 1257 et serait mort à Caïffa. Si en 1240 il eut 25 à 30 ans (et il est probable qu'il en a eu bien davantage), il aurait eu 75 à 80 ans en 1292. On voit dans tous les cas que Vivant est la traduction française de Yehiel.

[5] Ménage, maison.

[6] Sézanne, dans les Ardennes (Gér.). Il y a un Sézanne dans la Marne.

donc considérablement diminué, soit par des décès, soit par l'émigration. Dans l'intervalle, les juifs du Petit-Pont ont tous disparu, on n'en trouve plus un seul demeurant dans ce quartier en 1296. Les déménagements dans Paris ne devaient pas être fréquents, car on constate à peine deux ou trois changements de domicile parmi les juifs de 1292 qu'on retrouve en 1296 et 1297. Il est vrai qu'on en retrouve fort peu, tout au plus 24 à 26. Les autres ont disparu et ont été remplacés en partie par de nouveau-venus. Ainsi dans l'espace de quatre ans, les quatre cinquièmes environ de la communauté disparaissent et se renouvellent en partie. Cette mobilité extraordinaire de la population juive de Paris est l'indice d'une mauvaise situation économique et de souffrances dont l'expulsion de 1306 est l'éloquent commentaire.

ISIDORE LOEB.

LA VILLE D'HYSOPE

Tout le monde sait que dans les écrits des rabbins français du moyen-âge les villes de France sont souvent désignées par des noms hébreux qui sont la traduction plus ou moins exacte des noms latins que ces villes portaient alors. L'identification des lieux ainsi désignés est souvent fort difficile. Carmoly a le premier fait sur cette question une étude qu'on peut consulter encore aujourd'hui avec fruit[1]. De nombreux travaux, parmi lesquels je signale surtout celui de M. Ad. Neubauer dans le tome XXVII de l'*Histoire littéraire de la France*[2], ont élucidé depuis un grand nombre de ces petits problèmes d'identification qui avaient échappé ou résisté à Carmoly. Il reste néanmoins, dans cette géographie rabbinique de la France, plus d'une difficulté à résoudre.

Une des plus obscures concerne la ville appelée par les rabbins אזוב, Hysope.

Ce nom tout seul, avec les souvenirs de la Bible qu'il évoque, pique vivement la curiosité. Des rabbins célèbres sont nés, ont demeuré ou ont composé des ouvrages dans cette ville ; l'auteur du poème appelé קערת כסף (*Plat d'Argent*), en a rendu le nom populaire; enfin un assez grand nombre de rabbins, quoique demeurant dans d'autres villes de France, ou même à l'étranger, se sont appelés « Ezobiens, » originaires d'Hysope, et ont contribué à attirer l'attention des savants sur cette ville.

Nous donnons ici, pour montrer l'importance d'Hysope, le nom des rabbins ou autres personnages qui ont porté le nom d'Ezobi, Hysopien[3].

[1] *Revue orientale*, II, p. 543; III, p. 99, sqq.

[2] Le tirage à part a pour titre : Renan, *Les Rabbins français*, Paris, 1877.

[3] Dans toute la suite de cet article, les manuscrits cités sont, à moins d'indication contraire, des manuscrits hébreux. J'appellerai *Ms. Paris*, les mss. hébreux de la Bibliothèque Nationale de Paris; *Ms. Munich*, ceux de la Bibliothèque de Munich (catalogués par Steinschneider, Munich, 1875); *Codex Rossi*, les mss. hébreux de Rossi ; *Catalogue Oxford*, le catalogue des livres hébreux de la Bibliothèque Bodélienne, par Steinschneider.

Hanan Ezobi, à Carpentras (Carmoly, *Revue orient.*, III, p. 186).

Josef b. Hanan b. Nathan האזובי, de Perpignan, fils du précédent, seconde moitié du xiiie siècle, auteur du קערת כסף dont nous venons de parler. Il composa cette pièce au mariage de son fils Samuel ; (Zunz, *Zur Geschichte*, 465, *Literaturgeschichte*, 351, 480. *Ritus Avignon*, dans *Allg. Ztg. d. J.*, 1839, p. 679; Renan, *Rabbins français*, 702-705; Cod. Rossi, n°s 62, 98).

Meschullam b. Honaïn Ezobi, auteur d'un ouvrage grammatical ס' הדקדוק, composé à Ségovie en 1279 sous le nom de אגודת אזוב (Ms. Paris, n° 992, 4° ; Zunz, *Z. Gesch.*, p. 465; *Rabb. fr.*, p. 706; *Orient*, 1840, p. 716. Carmoly, *Rev. or.*, III, p. 187, suppose qu'il est le frère de Josef b. Hanan, et que son ouvrage a été composé en 1272).

Samuel b. Josef Ezobi, fils de Josef b. Hanan (Cod. Rossi, n°s 62, 102, 297, 392 ; Wolf, I, 502). Bartolocci, IV, p. 394, lui attribue à tort le קערת כסף qui lui est dédié.

Elazar Ezobi, à Béziers, contemporain d'Abraham Bédarsi, xiiie siècle (*Rabb. fr.*, p. 705).

Mordekhaï b. Isaac Ezobi, à Carcassonne, de 1272 à 1288 (Zunz, *Z. G.*, p. 465 : Saige, *Les Juifs du Languedoc*. Paris, 1880, p. 115 [1]).

Josef b. Samuel Ezobi, probablement le fils de Samuel b. Josef, nommé ci-dessus (Cod. Vatic., n° 391, 4° ; Cod. Rossi, n°s 62, 102, 299, 362 ; Zunz, *Z. Gesch.*, p. 465).

Ezobi Moïse b. Josué, dit מערקיש (marquis) copie un ms. en 1474, dans une ville d'Italie (Ms. Paris, n° 402).

Salomon Ezobi, de Carpentras, à Constantinople. Sur la demande de Peiresc, il interprète pour Schickard des tables astronomiques écrites en hébreu, trois cents ans auparavant, pour le méridien de Tarascon. Ce sont probablement les tables d'Immanuel בעל כנפים (Wolf, III, p. 1035, d'après Gassendi, *Vita Peiresc*, V, année 1633, p. 280. Gassendi appelle notre rabbin Salomonem Azubium).

D'après une communication de M. Ad. Neubauer, la bibliothèque Gunzbourg, à Paris, possède un ouvrage (ms. n° 389-292), qui est sans doute du même auteur et qui est intitulé : אגודת אזוב דרשות מאת ר' שלמה בר יהודה אזובי

[1] M. Saige a eu la bonté de me communiquer les épreuves de cet ouvrage, qui n'est pas encore publié.

מקארפנטרץ בשנת עושה. Cet ouvrage aurait donc été composé en 5381 = 1621.

Ce Salomon pourrait être le même que le Salomon Ezobi, de Carpentras, cité par Wolf, I, p. 502, qui dit à ce sujet : « Plantavitius (mort en 1651), n. 624, laudat Salomonem Ezuvi, synagogarcham ex Carpentoratensi liburnensem, suum quondam preceptorem qui ex nostri hujus Josephi (Josef b. Hanan) prosapia sit. »

Abraham b. Isaac Ezobi. Edite le עין יוסף de Josef b. Elie Hazzan, imprimé à Smyrne en 1675 (Catal. Oxford).

Il faut peut-être ajouter à cette liste les deux rabbins suivants :

Nehoraï b. Saadia אזוביב, d'Algérie, auteur d'un commentaire des prières du rite algérien, imprimé en 1772 (Stnsch., Catal. Oxf., p. 2059 et n° 2591).

David b. Abraham אזוביב, typographe à Salonique en 1578-86 (Catal. Oxf., n° 7966).

Mais quelle est cette ville d'Hysope qui a produit tant de personnages distingués ?

Bien des hypothèses ont été émises sur ce point [1]. S. Cassel (en 1847 ou 1849) a proposé de regarder Hysope comme la traduction hébraïque du mot grec ὀρειγανον (origan) et d'identifier cette ville avec Orgon. M. de Longpérier est arrivé, à peu près par la même voie, à la même conclusion [2]. D'après une note française que Carmoly (peut-être aussi Munk) aurait vue sur le ms. Paris, n° 244 (ancien fonds 79) et qui émanait d'un ancien fonctionnaire israélite originaire du Midi, Bernard de Valabrègue, Hysope serait Vaison [3]. M. Joel, s'appuyant sur un passage d'Ibn Ezra dont nous parlerons plus loin, a proposé l'identification avec Orange [4]. Enfin, on a également pensé à Avignon et la note finale, bien connue, du commentaire de Lévi b. Gerson sur le Deutéronome, pourrait autoriser cette opinion [5]. L'auteur y dit qu'il a fini son livre à Hysope et qu'il faut le reviser avec soin, parce qu'il l'a écrit avec grande précipitation à Avignon [6]. Il semblerait qu'on dût conclure de ce

[1] Voir pour les détails et les indications bibliographiques, le catal. Oxford, aux articles *Josef Esobi* et *Levi b. Gerson*.

[2] *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1873, p. 230.

[3] *Revue orientale*, III, p. 186 ; Munk, *Mélanges*, p. 498. Ai-je mal cherché ? Je n'ai plus retrouvé cette note dans le ms.

[4] *Monatsschrift*, de Frankel, 1860, p. 225.

[5] Ms. Paris. n° 244.

[6] Voyez à ce sujet les observations de M. Steinschneider, catal. Oxford, article Levi b. Gerson, opus. 3.

passage à l'identité d'Hysope et d'Avignon, cependant la conclusion n'est pas forcée, un livre écrit en grande partie à Avignon peut très bien avoir été achevé dans une autre ville.

Mon attention a été attirée sur cette question d'Hysope par une note de Lévi b. Gerson, dit maître Léon de Bagnols (1288-1344). La Bibliothèque nationale de Paris possède deux exemplaires manuscrits [1] du grand ouvrage astronomique écrit par ce célèbre rabbin et qui devait, à l'origine, former la 1re partie du Ve livre de son traité de théologie appelé les *Guerres du Seigneur*. Dans cet ouvrage très curieux et digne d'une étude approfondie, Lévi b. Gerson parle souvent d'Hysope. C'est dans cette ville qu'il a fait presque toutes les observations qui servent de base à ses calculs et à ses théories astronomiques. Or l'auteur donne plusieurs fois dans ce traité les coordonnées géographiques d'Hysope.

Pour bien faire comprendre ce qu'il en dit, il faut savoir que les auteurs juifs et arabes du moyen-âge avaient pris pour origine des longitudes géographiques un méridien dont la détermination exacte présente quelques difficultés, mais qui est de 30° à 33° à l'Ouest de Paris et qu'ils appellent l'origine occidentale. Ils prenaient également pour zéro le méridien situé à 180° à l'Est du précédent, et l'appelaient l'origine orientale. Dans ce qui va suivre, j'appellerai longitude orientale, les longitudes rapportées au zéro oriental ou Est, longitude occidentale, celles qui ont pour origine le zéro occidental ou Ouest. Les lieux dont j'aurai à parler sont tous situés à gauche du zéro oriental et à droite du zéro occidental. Comme ils sont tous dans l'hémisphère Nord, je me dispenserai de rappeler chaque fois que les latitudes que j'indiquerai sont des latitudes Nord.

Voici maintenant les indications que donne Lévi b. Gerson, dans son traité d'astronomie, sur les coordonnées géographiques d'Hysope.

Tout d'abord, il répète souvent qu'entre le méridien d'Hysope et celui de Montpellier il n'y a pas de différence sensible. (Par exemple, chap. LXV : אין הבדל מורגש ; voir aussi chap. LXXXII), et il considère constamment Hysope comme située sur le même méridien que Montpellier.

Dans le chapitre LV, il dit que la longitude orientale d'Hysope est de $9^h,30^m$ (c.-à-d. 146° 30').

Aux chapitres LXII et LXXXIX, il dit que la latitude d'Hysope est de 44°, et dans un second passage du chap. LXII il indique

[1] Ms. Paris, nos 724 et 725. Le ms. Paris, no 983, 9°, ne contient que quelques chapitres de cet ouvrage. Pour tout ce qui va suivre, je me suis servi du ms. no 724, qui est le meilleur.

cette latitude avec plus de précision en disant qu'elle est de 44° moins 16″ (c.-à-d. 43° 59′ 44″).

On a, d'après cela, les données suivantes [1] :

Hysope (et Montpellier) :	
longitude orientale...	146° 30′
longitude occidentale.	33° 30′
	180° »
Hysope, latitude.....	44°
ou bien.....	43° 59′ 44″

Avec ces indications de Lévi b. Gerson, il semble qu'il soit facile de trouver la ville d'Hysope. En se reportant à la carte de France, on trouve, en effet, à peu près à l'endroit marqué par ces coordonnées, une ville qui porte le nom de Sauve et dont les coordonnées coïncident admirablement avec celles que notre auteur donne à Hysope.

Il y a bien des raisons pour identifier les deux noms. Sans doute, la ressemblance vague des mots Sauve et אזוב (prononcez Hézobh, avec b aspiré), ne doit pas tromper. Sauve s'appelait au moyen-âge Salveus, Salvius et d'autres noms approchant de ceux-ci ; mais ce qui est remarquable, c'est que son nom vient de la sauge (probablement parce que cette plante est très abondante autour de la ville) ; que la sauge figure dans les armes de la ville, et qu'enfin cette plante est de la même famille que l'hysope. La rencontre est frappante. Il y a eu des juifs à Sauve. On y trouve encore le four des juifs, et j'y ai vu une maison qui passe, à tort ou à raison, pour avoir été la synagogue. D'après une tradition locale, on aurait, à l'époque de la Révolution française, fouillé dans la cour de cette maison pour y retrouver des cloches que les juifs, en quittant la ville, y auraient enterrées. Des juifs de Salves (Sauve) figurent dans des chartes qui sont à Carpentras et à Marseille. Enfin, M. Saige, dans l'ouvrage dont j'ai parlé plus haut [2], donne le texte d'un acte par lequel Philippe

[1] Aux chapitres LXV et LXXXII, Lévi b. Gerson paraît déterminer la longitude d'Hysope au moyen d'une donnée qu'il emprunte à Abraham Ibn Ezra (1093-1168). D'après Abraham Ibn Ezra, dit-il, Montpellier (Hysope) est à 34° de Jérusalem, et Jérusalem étant à 20ᵐ (c'est-à-dire 5°) à l'est d'Alexandrie, il s'ensuit (Cf. chapitre LX) qu'Hysope est à 1 h. 56 m. (c'est-à-dire 29°) d'Alexandrie. Ce résultat ne concorde avec ce qui précède qu'à la condition qu'on admette que pour Lévi b. Gerson la longitude occidentale d'Alexandrie est de 62° 30′; retranchez 29°, reste, pour la long. occid. d'Hysope, comme ci-dessus, 33° 30′. Dans le ms. héb. de Paris, n° 1045, dont nous parlerons bientôt, on trouve même, pour la longitude occid. d'Alexandrie 63° 31′. Ptolémée, si nous ne nous trompons, avait 60° 30′.

[2] *Les Juifs du Languedoc*, p. 319.

le Bel cède à l'évêque de Maguelonne le prix des biens des juifs chassés de Sauve en 1306, et le texte d'une enquête faite en 1308 sur la valeur de ces biens.

Il me semblait donc qu'il n'y avait pas lieu d'hésiter et que Sauve était bien notre Hysope. Malheureusement j'ai pu me convaincre que ma principale preuve, celle qui repose sur les coordonnées géographiques indiquées par Lévi b. Gerson, n'a qu'une très faible valeur. La concordance de ces coordonnées avec celles de Sauve est si étonnante, que je m'en défiais. C'était trop exact pour le moyen-âge. L'erreur que pouvaient commettre, sur les coordonnées géographiques, les astronomes et les écrivains, au XIVe siècle et plus tard encore, est si grande, que, dans un problème aussi délicat que celui qui nous occupe et où les recherches sont renfermées dans un espace assez étroit, on ne peut pas faire fond sur les chiffres que l'on rencontre chez ces écrivains. Je pourrais en donner de nombreuses preuves tirées des auteurs juifs, arabes ou chrétiens, je me bornerai à quelques exemples où figureront principalement Montpellier et quelques lieux de la région voisine de cette ville.

1. Le plus frappant peut-être est celui-ci. Immanuel b. Jacob, de Tarascon, l'auteur de l'ouvrage astronomique appelé שש כנפים, *Les six Ailes* (chapitres), un contemporain un peu plus jeune de Lévi b. Gerson [1], dans l'introduction de cet ouvrage et dans un autre écrit astronomique, dit que les coordonnées géographiques de Tarascon sont :

Tarascon,	longitude orientale [2]...	146° 30′
—	longitude occidentale..	33° 30′
—	latitude.....	44°
—	ou ailleurs [3]..	44° moins 16′

Or, ce sont exactement les chiffres indiqués par Lévi b. Gerson pour la longitude de Montpellier et d'Hysope, et pour la latitude d'Hysope. Mais Tarascon n'est pas du tout situé sur le méridien de Montpellier, mais d'environ 1 degré plus à l'Est ; Immanuel ne l'appelle jamais Hysope, et son nom ne paraît pas avoir le moindre rapport avec le mot « hysope ». Si Immanuel lui donne les coordonnées d'Hysope, c'est qu'il emprunte ses chiffres à Lévi b. Gerson,

[1] D'après le ms. Munich, n° 386, 3°, il aurait encore écrit en 1365.
[2] Mss. Paris, n° 903, f° 135 *b*; n° 1054, f°s 28 *b* et 29 *a*. Tous les mss. des *Six Ailes* n'ont pas ces passages.
[3] Ms. Paris, n° 1005, f° 25.

comme il le dit lui-même [1], et que, pour lui, ils sont d'une exactitude suffisante et peuvent s'appliquer en gros, au moins pour la longitude, à toute la région autour de Montpellier.

2. Le même Immanuel a fait une table pour calculer l'heure à Tarascon et à Avignon [2] ; pour lui, ces deux villes, sensiblement éloignées l'une de l'autre en longitude, ont donc le même méridien.

3. Le manuscrit hébreu de Paris n° 1092 contient une table anonyme de longitudes et de latitudes [3] qui me paraît, à cause de l'étendue de cette table, d'une époque bien postérieure à Lévi b. Gerson. Dans une note marginale, qui est de la même main que la table, on dit que le soleil se lève et se couche, à Narbonne et à Perpignan, 2 h. 20 m. plus tard qu'à Jérusalem. Narbonne et Perpignan, il est vrai, sont situés presque sur le même méridien, mais d'après la table de ce ms., ces deux villes seraient éloignées de 1° 30′ l'une de l'autre.

4. Moïse Farissol Botarel (fin du xv° siècle) a fait des tables astronomiques [4] où il donne à Avignon la longitude orientale de 146° 30′, c'est-à-dire celle que Lévi b. Gerson donne à Montpellier. Or, Avignon est de 1° environ à l'Est de Montpellier.

5. Abraham b. Hayya, contemporain d'Abraham Ibn Ezra, et que Lévi b. Gerson cite avec respect (par exemple, ch. LXV de son Astronomie), dans la table qui suit son *Séfer Ha-Ibbur* [5], confond les méridiens de Montpellier et de Perpignan, qui sont pourtant très éloignés l'un de l'autre.

Voilà pour les longitudes. Voici maintenant pour les latitudes.

6. Le ms. n° 386 de Munich, 2°, contient une table que M. Steinschneider est tenté d'attribuer, pour de bonnes raisons, à Immanuel b. Jacob, et qui donne la même latitude de 44° à Avignon, à Tarasconet à Arles, quoique ces villes soient loin d'être situées sur le même parallèle.

7. Pour la même ville de Montpellier, on trouve les latitudes suivantes :

> 44°... (Ibn Ezra, d'après des extraits d'un anonyme dans ms. Paris n° 1045, feuillet non chiffré entre ff. 88 et 89).

[1] Ms. Paris, n°s 903 et 1054, *ibid.*

[2] Ms. Munich, n° 343, 29°.

[3] F° 81 *a* et *b*.

[4] Ms. Munich, n° 343, 10°. La racine de ces tables est l'année 1481.

[5] Edition Filipowski (Londres, 1851), p. 120. Est-il bien sûr que cette table soit d'Abraham b. Hayya? Elle donne partout les coordonnées en degrés et minutes, tandis qu'Abraham Ibn Ezra, contemporain d'Abraham b. Hayya, ne les détermine qu'à 1° près, sans donner les minutes.

43°... (*Ibid.* d'après un autre auteur non désigné, d'après Abraham b. Hayya[1], Jacob b. Makhir dit Profatius, de Montpellier[2]).

42°... (Anonyme, ms. Paris n° 1092, f° 81 *a*).

Je crois pouvoir conclure de ce qui précède qu'on n'y regardait pas de bien près, même au XIV° siècle, pour la détermination des coordonnées géographiques et que les indications de Lévi b. Gerson ne prouvent pas du tout qu'Hysope soit Sauve.

Il y a même de bonnes raisons de croire que c'est tout autre chose.

1° Le mot *ézob* (hysope) paraît bien avoir été, au moyen-âge, l'équivalent d'origan, comme l'ont supposé S. Cassel et M. A. de Longpérier. M. Ad. Neubauer me communique à ce sujet un passage intéressant tiré du ס' הגלוי[3] de Joseph Kimhi : אזוב ...וקורין לו אורינג בלעז c'est-à-dire « *Hysope*... en langage vulgaire oreng, » c'est-à-dire orange[4]. Or, la ville d'Orange s'appelait au moyen-âge Avrenga, Aurenga ; les israélites auront considéré ce mot comme synonyme d'origan, et l'origan a sans doute été lui-même pour eux un équivalent de l'hysope ; de là, la note de Kimhi : hysope égale orange.

2° Dans son ouvrage sur les juifs du Languedoc[5], M. G. Saige a produit une hypothèse des plus intéressantes et des plus vraisemblables sur un rabbin d'Hysope, Mordekhaï b. Isaac. Il remarque qu'Abraham Bédarsi était en relations avec un « En Crescas d'Avrengah (Orange), appelé aussi Mordekhaï ». De son côté, Salomon b. Addéret, de Barcelone, était, à la même époque, en relations avec Mordekhaï b. Isaac Ezobi, de Carcassonne, et d'autre part ce Crescas d'Orange dont il vient d'être question, était, comme ce dernier Mordekhaï, un fils d'Isaac (filius Bonisach judei). Crescas d'Orange doit donc être le même personnage que Mordekhaï b. Isaac Ezobi, et par suite Hysope serait Orange.

3° Le manuscrit hébreu n° 1196 de la Bibliothèque nationale

[1] *l. c.*

[2] Mort au commencement du XIV° siècle. Voir *Prophatii judaei proemium*, de Steinschneider, Rome, 1876. p. 1. Dans ms. Munich, n° 343,26° (f° 265 *b*) les 43° de latitude se rapportent certainement à Montpellier. Dans ms. lat. Paris, n° 7286 B, f° 1 *b*, col. 1, Profiat dit formellement que la latitude de Montpellier est de 43°.

[3] Voir sur ce livre : *The fifty-third Chapter of Isaiah*, par Ad. Neubauer, Londres 1877, 1er vol., p. 7.

[4] Cf. Abr. Ibn Ezra, sur Exode, 12,22, et l'article de M. Joel dans la *Monatsschrift* de Frankel, 1860, p. 225.

[5] P. 115. Cf. *Rabb. fr.*, p. 712 et 523.

contient un ouvrage de médecine intitulé אך חכמתי [1], qui a été écrit par Gerson b. Hizkiyya en l'année 1419. L'auteur était d'un endroit appelé les *Bamot* (hauteurs) מהבמות (f° 9 *b*; f° 116 *a*, il s'appelle גרשום במותיי). Quand il composa cet ouvrage, il était en prison dans un endroit appelé קורטאון ou קורטאזן, qu'il traduit en hébreu (f° 6 *a*), par les mots כפר חסד (village de la grâce), « situé dans la terre d'Hysope [2] ». La date seule de la composition indique que la terre d'Hysope ne peut pas être située dans le Languedoc, où il n'y avait plus de Juifs en 1419. קורטאון ne peut donc être situé, si on ne veut pas le chercher en Provence ou dans les territoires soumis au roi de Majorque, que dans le comtat Venaissin ou dans la principauté d'Orange, qui seuls avaient des juifs à cette époque. קורטאון ou קורטאזן (la lecture me paraît douteuse, surtout sur le titre, le ר et le ז sont souvent identiques dans notre ms.), pourrait être Courthezon, petite ville située près d'Orange. Le mot Courthezon aurait été regardé par Gerson comme signifiant « courtoisie », ce qui répondrait suffisamment à la traduction hébraïque de כפר חסד. Je ne me dissimule pas les objections qu'on peut faire contre cette identification (le mot חסד signifiant plutôt bienveillance, faveur ; la leçon קורטאון plus probable que celle de קורטאזן), mais il m'a été impossible d'en trouver une autre. On remarquera, du reste, que les mots de « Terre d'Hysope » dont se sert Gerson se trouvent très bien expliqués dans notre hypothèse : ils désignent la principauté d'Orange [3].

[1] Allusion à *Eccl.*, 2,9 : אך חכמתי עמדה לי. L'auteur dit qu'il était en prison dans une fosse (il l'appelle באר et בור) un nombre de jours égal à la valeur numérique des mots עמדה לי (159 jours), ou peut-être plutôt du mot עמדה (119 jours = 17 semaines), et l'ouvrage a été écrit en l'année שעמדה de l'ère chrétienne, c'est-à-dire 1419, ou, dit-il, 5179 (= כי לקח טב) de la création. Il a commencé l'ouvrage le lundi 3 Hesvan (f° 9 *b*) et l'a achevé à la fête de Hanucca, le 27 Kislev (f° 8 *a*) ou le 25 Kislev (f° 11 *a*) et (probablement le commentaire) le 25 Tébet (f° 116 *a*), époque à laquelle il était de nouveau en liberté. Il faut remarquer que cette date de lundi 3 Hesvan correspond au 3 octobre de l'année 1418 et non 1419. F° 9 *b* l'auteur dit qu'il a été à קורטואן 10 semaines complètes, ce qui veut peut-être dire qu'il a demeuré dans cette ville 10 semaines avant d'être jeté en prison, où il resta 17 semaines.

[2] קורטאון est nommé f° 10 *a* et f° 116 *a*; la terre d'Hysope ארץ האיזוב, f° 6 *a*, ארץ האיזובים f° 7 *b*.

[3] On me permettra de donner encore quelques détails sur notre auteur. Je les puise dans le ms. n° 1196. A l'âge de 25 ans (f° 6 *a*), il avait composé un livre de grammaire hébraïque ou de Massora intitulé שבעה עינים (*Les sept yeux*); puis (*ibid.*) un ouvrage de 5040 vers intitulé שבעה מזבחות (*Les sept autels*), s'occupant (entre autres ?) d'astronomie (כללי תכונה תכונה); il avait, si je comprends bien, 35 ans lorsqu'il écrivit cet ouvrage, et à l'âge de 45 ans (f° 6 *b*) il écrivit un livre intitulé זה חלקי מכל עמלי (*Le fruit de toutes mes peines*). Son ouvrage de médecine, contenu dans le ms. 1196, est dédié à son fils, qui s'appelait peut-être יוחנן (f° 9 *b*). Il est écrit en vers, et chaque paragraphe est suivi d'un commentaire en prose que l'auteur appelle ארך אפים. Les vers proposent une question, qui est ensuite résolue dans le commentaire en prose. L'ouvrage est divisé en 7 parties, appelées שבע שבלים (*Les sept*

4° Lévi b. Gerson était de Bagnols (en latin : Balneæ, Balneolæ). Parmi les nombreux Bagnols qui sont en France (il y en a cinq ou six et aucun d'eux n'est situé dans le voisinage immédiat d'Orgon, de Vaison ou de Sauve), on en trouve un qui est situé dans le département du Gard, au nord et non loin d'Orange. Si Hysope est Orange, le Bagnols où Lévi b. Gerson est probablement né, ne peut être que celui qui est situé près d'Orange, et d'où Lévi b. Gerson sera venu s'établir dans cette dernière ville. Inversement aussi, la présence d'un Bagnols dans le voisinage d'Orange confirme notre explication du nom d'Hysope.

5° On savait depuis longtemps que Lévi b. Gerson a demeuré à Orange. La traduction latine de l'introduction de son ouvrage astronomique commence par ces mots que je cite d'après Munk[1] : « Explicit tractatus instrumenti astronomiæ magistri Leonis judæi de Balneis, *habitatoris Auraycae*, » Traité de l'instrument d'astronomie de maître Léon, juif de Bagnols, *demeurant à Orange*. M. Joel, dans l'article de 1860 que j'ai cité plus haut, avait déjà conclu de là que la ville d'Hysope était Orange, mais il n'était pas encore bien prouvé à cette époque que Lévi b. Gerson fût, au vrai sens du mot, un « habitant d'Hysope ». Grâce aux observations datées qui se trouvent dans son Astronomie, on peut établir

épis). A la fin du ms. se trouvent des notes diverses de l'auteur, parmi lesquelles deux recettes médicales écrites en latin de la même main que le reste du ms. Il est très rare de trouver, au moyen-âge, du latin écrit par des juifs. L'auteur a entrepris cet ouvrage après qu'il avait eu un songe où lui étaient apparus les rabbins célèbres de la contrée, ses maîtres, la « lumière de la captivité » de Lunel, R. Maïmon, Moïse ha-Cohen, et, au-dessus de tous, le Naci Toderos (de Narbonne). Dans sa jeunesse, l'auteur avait été dans la maison du Naci (Toderos ou son fils Calonymos ?) qui l'avait engagé à écrire un court traité de médecine (f° 7 *a*) et Gerson avait lu quelques traités devant le Naci, tels que l'introduction de Honaïn b. Ishac, les פרקי משה (de Maimonide, Cf. ms. Paris, n° 1173), les פסקים de Razi, le זהרבי ראשון d'Ibn Sina (*sic*) Dans un autre passage (f° 6 *a*), on voit que l'auteur connaît les ouvrages suivants : מקרא משנה תוספתא הוייה דאביי ורבא מעשה מרכבה זוטרתא ורבתא. Pendant qu'il composait son livre de médecine dans sa prison ou sa fosse, il lisait et relisait les cinq premiers chapitres du traité de *Berakhot*. Le lendemain de la nuit du 3 Hesvan, où il avait eu le songe dont il est question plus haut, sa femme étant venue lui apporter à manger, il l'avait priée d'aller dans la maison de son père (à elle) et d'y chercher un exemplaire du Talmud. Ces 5 chapitres de *Berakhot* furent probablement tout ce qu'elle put trouver.

Carmoly (*France israélite*, p. 177) a consacré une notice à Gerson b. Hizkiyya. C'est par erreur qu'il attribue à cet auteur un ouvrage qui serait intitulé *Ahi Yoktan* et un ouvrage des *Sept Sciences* composé à 45 ans et contenant 5040 vers. Carmoly aura mal compris le passage où se trouvent les mots *Ahi Yoktan* et lu רשם אחי יקטן, tandis qu'il faut lire, je pense, רשם. L'ouvrage qu'il appelle les *Sept Sciences* ne peut être que les *Sept Autels*, il aura lu dans ses notes חכמות au lieu de מזבחות. Carmoly suppose que notre Cortaoun désigne une montagne de Cordes, près de la ville d'Arles, mais ce nom désigne une ville, non une montagne.

[1] *Mélanges*, p. 500, note. Cf. Joel, *l. c.*

avec la plus grande certitude qu'il a demeuré à Hysope depuis 1320 ou 1321 jusqu'à sa mort, ou au moins jusqu'en 1340, c'est-à-dire au moins pendant vingt ans. Ces observations ont toutes été faites à Hysope, quoiqu'il ne le dise pas chaque fois; il n'y en a qu'une (ch. 122) qu'il paraît avoir faite à Avignon en 1339. Elles deviennent très fréquentes dans les années 1330 à 1339, mais il y en a déjà un certain nombre les années précédentes : en 1321 (chap. 80, « à Hysope »; chap. 100); en 1325 (chap. 109 et 113); en 1327 (chap. 109 et 113); en 1328 (chap. 113 et 117). Il n'y aurait même rien d'étonnant à ce qu'il eût composé à Hysope, déjà en 1320, les tables mentionnées dans le catal. Munich (ms. n° 314) et dont la racine est 1320. Si en 1326 et 1328 il a été à Avignon, où il a écrit (1326) son commentaire sur Job[1] et (1328) une partie de son commentaire sur le Deutéronome[2], cela ne prouve pas que même pendant ces années son domicile n'ait pas été à Hysope. Lévi b. Gerson était donc véritablement fixé à Hysope, et il est probable qu'il y est mort. La traduction latine citée plus haut dit, d'un autre côté, qu'il demeurait à Orange, donc Hysope est Orange.

L'identité de ces deux noms paraît donc suffisamment démontrée[3].

ISIDORE LOEB.

[1] Ms. Turin (catal. Peyron, 1879), n° 118.

[2] Ms. Paris, n° 244.

[3] Je reçois, au dernier moment, de M. Léon Bardinet, qui connaît si bien l'histoire des Juifs dans le comtat Venaissin et les environs, une communication à laquelle j'attache un haut prix. Le כפר חסד dont j'ai parlé plus haut, à propos de Gerson b. Hiskiyya, serait un endroit qui paraît ne plus exister aujourd'hui, qui s'appelait Caritat (Charité). Cela répond parfaitement au nom de *Kefar Hésed*. Caritat était situé sur la Seille, entre Saint-Tronquet de Sérignan et Vaqueiras, dans la principauté d'Orange. L'identification de *Kefar Hésed*, où Gerson b. Hizkiyya a séjourné, est donc trouvée, mais il devient douteux maintenant que *Kefar Hésed* soit le même endroit que le Cortaoun de Gerson b. Hizkiyya, car je ne vois pas comment le nom de Cortaoun peut être ramené à celui de Caritat. Lorsque j'ai supposé que *Kefar Hésed* était Cartaoun, je m'appuyais sur le passage suivant de l'ouvrage ms. de Gerson b. Hizkiyya (f° 6 *a*) : פעם אחת היתה לי ישועה ונחת אחת לאחת. ואני בהיותי בזה המקום בארץ האיזוב בכפר חסד ונמסרתי ביד צר הוא הצד שצד אותי שמוני בבור על לא חמס בכפי. « Gerson ayant été arrêté à *Kefar Hésed* et mis en prison à *Cortaoun*. » Je pensais que les deux noms désignaient le même endroit, ce qui paraît douteux à présent. Quoi qu'il en soit et quoi qu'on puisse penser de mon identification de Cortaoun, il me suffit de constater que *Kéfar Hésed*, qui était située, suivant Gerson b. Hizkiyya, dans la terre d'Hysope, est Caritat, dans la principauté d'Orange. J'y trouve la meilleure confirmation de ma thèse sur la ville d'Hysope.

L'ÉMANCIPATION DES JUIFS

DEVANT LA SOCIÉTÉ ROYALE DES SCIENCES ET ARTS DE METZ EN 1787

ET M. RŒDERER[1]

Vers la fin du XVIIIe siècle, alors que les questions de liberté et de tolérance universelle, alors que les projets d'affranchissement de toutes les classes de la société avaient fait des progrès immenses dans l'esprit du peuple, alors que tout faisait présager la solution bienfaisante et prochaine que la Révolution Française allait y apporter, la condition si misérable et si précaire où se trouvaient les juifs n'inspirait pas autant de pitié et l'idée de leur émancipation n'avait pas trouvé le même accueil empressé et enthousiaste. Les philosophes et les savants qui se trouvaient à la tête de ce grand mouvement de rénovation sociale, Rousseau et Voltaire, pour ne citer que les plus éminents, étaient hostiles aux juifs et ne les croyaient pas dignes de tolérance : encore bien moins auraient-ils voulu voir la liberté et l'égalité accordées aux enfants d'Israël. Voltaire avait même félicité la comtesse Fontaine d'avoir obtenu une taxe sur les juifs de Metz et lui avait écrit ces vers :

Adieu, malgré mes épilogues,
Puissiez-vous tous les ans
Me lire deux ou trois romans
Et taxer quatre synagogues.

Ces vers ont été écrits, il est vrai, vers 1720, quelque temps après que le Régent eut accordé au duc de Brancas et à la comtesse Fontaine la faveur de prélever *une taxe de vingt mille livres* sur les juifs de Metz et du Plat-Pays ; mais Voltaire n'a

[1] Ce travail a été lu cette année à la Réunion des Sociétés savantes à la Sorbonne où il a reçu un excellent accueil. Plusieurs journaux en ont fait des résumés assez importants (Voir le *Journal officiel*, n° du 1er avril, et le *Temps*, n° du 2 avril).

pas changé d'opinion à l'égard des juifs qu'il croyait voués à une abjection éternelle. Il se rencontrait en cela avec les coryphées les plus ardents du christianisme. Aussi on peut affirmer que le mouvement qui portait les esprits à adoucir la situation des juifs et à améliorer leur sort fut un élan spontané de certaines classes de la population que n'égaraient ni les systèmes préconçus, ni les intérêts privés. L'idée de voir dans les juifs autre chose qu'*une race perverse et détestable* faisait son chemin, malgré l'opposition, l'animosité même qu'y mettaient les esprits les plus libéraux ; et Louis XVI était amené à abolir les péages corporels qui assimilaient les juifs aux animaux, et auxquels ils étaient assujettis dans beaucoup de localités. Dans l'*Édit* donné au mois de janvier 1784 [1] le roi disait : « *Comme il répugne aux sentiments que nous étendons sur tous nos sujets de laisser subsister à l'égard d'aucuns d'eux une imposition qui semble avilir l'humanité, nous avons cru devoir l'abolir.*

Ce mouvement, qui portait à envisager la situation des juifs au point de vue humanitaire, amena en 1785 *la Société Royale des sciences et arts de Metz* à mettre au concours pour l'année 1787, la question suivante : « *Est-il des moyens de rendre les juifs plus utiles et plus heureux en France.* » Ce concours, ouvert par une société littéraire des plus importantes, eut un grand retentissement, et le *Mercure de France* [2] en parla dans d'excellents termes.

L'initiative prise par la société littéraire de Metz avait une grande importance. Et ce rôle appartenait bien à la cité de Metz, ville libérale par excellence, qui, depuis plusieurs siècles, possédait dans son sein une *juiverie modèle* et qui, réfractaire à la persécution contre les protestants, eut au contraire, et à plusieurs reprises, des échevins de la religion réformée. Il appartenait aussi aux hommes libéraux, qui composaient la Société Royale des sciences et arts et qui étaient en contact fréquent avec les juifs du pays, de faire revenir l'opinion publique de l'erreur séculaire dans laquelle on était tombé au sujet des juifs, et de rechercher les moyens de les rendre plus utiles au pays et plus heureux eux-mêmes, en les affranchissant de la réprobation que l'on faisait peser sur eux.

Le laps de deux années avait permis à de nombreux concurrents de répondre à l'appel de la Société Royale ; et neuf mé-

[1] Voir pièces justificatives, n° 1. — Bédarrides, *Les Juifs en France*, p. 392, en attribue à tort l'idée première à Malesherbes. Il est contresigné par de Calonne.

[2] *Mercure de France*, année 1785, 2e semestre.

moires[1] furent envoyés sur le sujet piquant et intéressant qui faisait l'objet du concours. La commission chargée de la lecture des manuscrits était composée du baron de Pontet[2], conseiller au parlement de Metz, de MM. Blouet[3], avocat au parlement, Rœderer[4], conseiller au parlement, et Lacuée de Cessac[5], capitaine au régiment du Dauphin.

Rœderer prenait une part très active aux travaux de la Société. Il se passionna pour cette question qui lui parut digne d'attirer l'attention de tous les honnêtes gens et de tous les hommes éclairés. Avec son esprit profondément libéral et pratique, il saisit l'importance de ce concours et tous les détails que comportait la solution souhaitée. Il demanda et obtint d'être le rapporteur de la commission. Il fit à ce sujet une excellente et courte notice[6] dans laquelle il explique les jugements de la Société, les motifs qui dictent ses décisions, ses vues et son but en général. Puis il aborde le sujet du concours et donne une appréciation fort judicieuse et fort élevée des deux mémoires qui ont paru un instant mériter de fixer l'attention sans toutefois être jugés dignes du prix. Il montre avec beaucoup de tact et de justesse les mérites de chacun d'eux et en signale aux auteurs les défauts et les lacunes avec une grande

[1] C'est par erreur que l'auteur des *Tables générales des travaux de la Société des Sciences et Arts de 1757 à 1795*, publiées dans les *Mémoires de l'Académie de Metz* (année LV, 1874, p. 481), dit qu'il n'y eut que quatre mémoires. Les neuf mémoires existent encore tous dans les archives de l'Académie. M. Bergery fit en 1825 une notice sur l'*Ancienne Société Royale des Sciences et Arts* et un rapport sur les archives que la Société a laissées.

[2] Baron de Pontet (Henri-Jacques), né en 1738, conseiller au Parlement de Metz, maître-échevin de la ville 1780-1783, maire de Metz en 1790, guillotiné en 1793.

[3] Blouet (Jean-François-Nicolas), avocat, conseiller échevin de l'hôtel de ville de Metz, né en 1745, mort en 1809.

[4] Rœderer (Pierre-Louis), né à Metz le 15 février 1754, conseiller au Parlement de cette ville en 1780, fut nommé plus tard représentant des trois ordres de Metz à l'Assemblée Nationale, le 26 octobre 1789, devint procureur général-syndic du département de la Seine (11 novembre 1791), professeur d'économie politique (1796), Conseiller d'État (1799), Sénateur (1802), Ministre des Finances (1806), comte de l'Empire (1809), Ministre administrateur du duché de Berg (1810), Pair de France aux Cent-Jours et rappelé à la Chambre des Pairs après 1830. Il mourut en 1835.

[5] Lacuée (Jean-Gérard de), comte de Cessac, né à Massas, près d'Agen (1752), mort en 1841, lieutenant et capitaine au régiment du Dauphin, donna sa démission. Il adopta les principes de la Révolution et fut nommé procureur syndic du Lot (1790). Député à l'Assemblée Législative, il présida l'Assemblée en 1792, fut du Conseil des Anciens et de celui des Cinq-Cents, président de section au Conseil d'État, Gouverneur de l'Ecole polytechnique et Ministre de la Guerre jusqu'à la campagne de Russie. Sous la Restauration il vécut retiré des affaires. Il fut aussi membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences morales et politiques.

[6] *Prix proposés en 1787 par la Société Royale des Sciences et Arts pour le concours de 1788 et 1789*. De l'imprimerie de Ve Antoine et fils, imprimeur du Roi, etc., in-4° de 6 pages. Voir aux Pièces justificatives (n° 2) l'extrait qui concerne la question juive.

mesure, avec une précision remarquable et surtout avec une netteté de style admirable.

Il est à regretter que Rœderer n'ait pas cru opportun de mentionner les travaux des sept autres concurrents et de les juger par une phrase ou par un de ces mots dont il avait le secret et qui frappaient juste et fort. Ils n'étaient cependant pas tous dépourvus d'intérêt, ni de mérite; nous en donnons pour preuve ce simple fait, que l'un de ces mémoires, remanié par son auteur, mérita d'être distingué par la Société l'année suivante et de partager le prix avec les deux travaux si bien appréciés par M. Rœderer, rapporteur du concours de 1787.

Dans les archives de l'*Académie de Metz*, qui continue avec tant d'éclat l'œuvre commencée par la *Société Royale des sciences et des arts*[1], se trouvent encore aujourd'hui en manuscrit tous les mémoires de ce premier concours qui nous permettent de combler les lacunes du rapport de M. Rœderer. De ces travaux, quatre sont dus à des membres du clergé, trois ont été envoyés par des gens de justice ou du barreau, un par le secrétaire d'une société savante, et le neuvième par un juif polonais résidant à Paris. Nous devons ajouter qu'il n'y eut que deux mémoires hostiles à la pensée noble et libérale qui avait fait mettre la question au concours.

Nous allons les résumer brièvement selon leur ordre d'inscription et d'après le numéro qu'ils portent dans le dossier des archives de l'Académie de Metz (Liasse 73).

Le premier mémoire (73 A) est une simple lettre écrite de Saint-Domingue par un procureur du roi, dont nous n'avons pu déchiffrer le nom. Elle contient en quatre pages toute la solution de la question qu'elle résout d'une manière toute libérale. La conclusion nette et précise mérite d'être citée : « Les juifs sont hommes comme nous et, à ce titre, susceptibles d'être Français. »

Le deuxième travail (73 B) est encore bien plus court, mais la pensée n'en est point aussi élevée. La conclusion est tout à fait hostile et contraire à l'émancipation des juifs. L'auteur, M. Haillecourt, procureur au parlement de Metz, montre dans une page et demie seulement une inhumanité et un égoïsme des plus remarquables. Après avoir avancé que les juifs s'établirent à Metz en

[1] *La Société Royale des Sciences et des Arts de Metz* fut fondée le 22 août 1757 par Dupré de Geneste et reconstituée en juillet 1760, par le Maréchal de Belle-Isle (Charles-Louis-Auguste Fouquet); elle cessa d'exister en 1793. Rétablie en 1818 sous le nom de *Société des lettres, sciences et arts de Metz*, elle ajoute à son titre le mot d'*Agriculture* (1825), prend en 1828 le titre d'*Académie* royale, nationale ou impériale, pour devenir en 1870 *Académie de Metz*. Elle continue aujourd'hui encore ses publications dont la collection comprend 57 volumes in-8°.

1603 au nombre de trois familles formant neuf personnes (ce qui est une erreur) et avoir assuré qu'ils sont, au moment où il écrit, plus de huit mille (ce qui est plus erroné encore), M. Haillecourt ajoute « que si on les rend utiles on ruine les artisans, artistes et » négociants ; pour les rendre heureux il faut leur permettre d'ac- » quérir et, dans vingt ans, ils auront dépouillé les Messins du » tiers des propriétés qui ne sont pas aux mains des gens d'église. » Il serait dangereux, ajoute-t-il, de métamorphoser un peuple » d'esclaves lâches et barbares en un peuple dominant, qui serait » tout à la fois avare et cruel. » D'où l'auteur conclut « que pour » rendre les juifs heureux sans faire tort aux autres Français, il » faut les transporter en masse dans les déserts de la Guyane ».

Belle conclusion et digne de l'exorde. Les aménités de M. Haillecourt sont dues, sans doute, à quelque animosité personnelle qui a faussé son jugement et a rendu ses vues d'une étroitesse inqualifiable. Aujourd'hui il y a bientôt *quatre-vingt-dix ans* que les juifs ont été déclarés citoyens français et les prévisions de M. Haillecourt ne se sont point réalisées. Les juifs ne sont pas devenus propriétaires du sol au détriment des autres ; et les artistes, artisans et négociants n'ont pas été ruinés pour avoir des confrères qui appartiennent à la religion juive. Mais passons, car il est trop facile de réfuter de pareilles assertions.

Le troisième mémoire (73 C) est dû à un juif polonais, nommé Zalkind Hourwitz, résidant alors à Paris, où il était employé à la Bibliothèque royale. Cet écrivain compare une société savante, proposant un concours sur les moyens de rendre les juifs plus utiles et plus heureux, à Charles V, ordonnant des prières publiques pour la délivrance du pape que lui-même tenait assiégé. Les moyens que l'on cherche sont bien simples. Cessez, dit-il, de rendre les juifs malheureux et inutiles ; accordez-leur, ou plutôt, rendez-leur le droit de citoyen dont vous les privez contre toutes les lois divines et humaines et contre votre propre intérêt ; ne soyez plus comme un homme qui, de gaieté de cœur, se rendrait perclus d'un de ses membres. Il fait ensuite une apologie des juifs et de leurs maximes. A propos des accusations de mauvaise foi commerciale dont on accuse les juifs, il rappelle la sentence du Concile de Constance : *Hæreticis neganda est fides.* Enfin, il cite un grand nombre d'usages juifs qui ne touchent en rien à la question, et il termine son travail par l'esquisse d'un traité de morale élémentaire à l'usage des enfants juifs et chrétiens.

M. Vatiaud, secrétaire perpétuel de la Société royale d'agriculture de Laon, est l'auteur du quatrième mémoire (73 D). Dans une première partie, il traite de l'état actuel des juifs et affirme qu'il

suffit de leur montrer de la confiance, de les croire capables d'être honnêtes gens, industrieux, utiles, serviables, pour qu'on les trouve tels. Mais si nous les dédaignons et les méprisons, dit-il, si nous les supposons voleurs, rusés, perfides, ils le seront, non pas parce qu'ils sont juifs, mais parce qu'ils sont hommes. — Dans une deuxième partie, il établit que le bonheur qu'on peut apporter aux juifs consiste à faire d'eux des citoyens, et dès lors ils deviendront utiles d'eux-mêmes et sauront reconnaître par des services le bonheur qu'on leur aura accordé. — La troisième partie tout entière est consacrée à un projet de règlement en dix-sept articles, destiné à faire jouir les juifs de tous les droits civils et sociaux. Enfin, dans une note, l'auteur exprime le désir, le souhait que les juifs remettent leur jour de repos, « leur sabbat, comme il dit, au dimanche, ce qui leur serait très facile et peut-être pas tout à fait nouveau » (!)

Le cinquième mémoire (73 F) a pour auteur l'abbé de la Louze ou de la Lauze, chevalier de Malte. Il y est dit que les vices attribués aux juifs sont l'ouvrage des chrétiens ; que l'Etat n'a rien à craindre de ces hommes doux et modérés, qui se sont toujours montrés esclaves patients ; que le commerce leur doit son état florissant ; qu'ils feraient certainement prospérer l'agriculture et qu'ils étendraient l'industrie du pays si on leur accordait la liberté de posséder des terres et de s'adonner à tous les travaux. Il pourrait en résulter, il est vrai, qu'un grand nombre d'artisans médiocres ne trouvassent plus de travail, mais l'agriculture leur offrirait toujours des moyens d'existence. Nous aurons toujours assez d'artistes et d'artisans et jamais trop de cultivateurs. Les juifs, constamment dociles à nos lois, se glorifieraient du titre de citoyen français et leur reconnaissance ne mettrait point de bornes à leur zèle ni à leur amour pour la patrie. On peut dire que, mieux inspiré que M. Haillecourt, l'abbé de la Louze fut prophète, et que ses vues et ses prévisions se sont bien réalisées.

Mais ces idées justes et libérales n'ont point été les guides de Dom Chais, bénédictin de Saint-Avold et ancien curé de Charleville, qui est l'auteur du sixième mémoire (73 F). Dans un travail qui n'a pas moins de soixante-dix-neuf pages, il déclare qu'on ne peut rien changer à l'état des juifs, *parce qu'il est d'une utilité inappréciable pour toute l'Eglise chrétienne qui ne peut que voir en ce peuple la plus consolante assurance de la vérité de sa foi.* Pour rendre les juifs utiles, il demande qu'on les contraigne à faire la récolte du miel et de la cire dans tout le royaume, attendu leur goût décidé pour ces substances; il veut, en outre, que les communes soient déchargées des messages administratifs et qu'on

les impose aux juifs, qui, dit-il, sont tout à fait propres à la course. D'ailleurs, on ne doit pas songer à engraisser ce peuple en le mettant à son aise, mais à le rendre beaucoup plus heureux qu'il ne l'est actuellement et à tirer de lui une utilité vraiment pratique. Les moyens qu'il indique doivent y mener facilement et d'une manière indubitable. Dom Chais affirme, enfin, qu'on doit voir dans son mémoire *un témoignage du vrai désir d'entrer dans les beaux sentiments qui animent l'Académie de Metz*. Nous aurions été porté à voir dans ce mémoire une dérision, un persiflage, une satire à l'adresse de la Société Royale de Metz pour les *beaux sentiments* qui l'animent. Mais le sérieux avec lequel l'auteur traite le sujet cher à son cœur nous pousse à croire qu'il y avait monomanie chez ce pauvre prêtre qui, pour montrer la *vérité de sa foi*, aurait voulu maintenir toujours les juifs dans un état d'abrutissement et de sujétion qui leur défendît de s'élever et de s'instruire.

Le septième mémoire (73 G) est celui de l'abbé Grégoire, curé d'Emberménil, près de Lunéville. Au jugement de la Société, presque toutes les difficultés y sont discutées et résolues. Ce mémoire et le suivant (73 H) sont les seuls qui aient attiré l'attention de la Société.

Leurs conclusions, comme celles de l'abbé de La Lauze, tendent à accorder aux juifs le titre de citoyen et à les attacher à la nation française par la reconnaissance. Le travail de l'abbé Grégoire, suivant le jugement de M. Rœderer, « résout presque toutes » les difficultés. Il s'éclaire de la politique, de l'histoire et de la » morale; une philosophie saine et quelquefois sublime s'y montre » avec dignité, avec éclat... Mais l'ouvrage est informe et indi- » geste; les matières y sont mal disposées... Le passage des pré- » misses aux conséquences est mal éclairé; en un mot, l'esprit » n'est pas entraîné à un résultat général avec cette puissance » irrésistible que devaient donner à l'auteur toutes ses armes et » toutes ses forces [1]. »

Le huitième mémoire (73 H) a pour auteur M. Thiery, avocat au parlement de Nancy. Comme celui de l'abbé Grégoire, il mérita d'attirer l'attention de la Société, mais non point de triompher de ses scrupules. M. Rœderer explique les défauts qui ont empêché la Société de lui décerner le prix; et ces défauts sont presque tous la contre-partie de ceux signalés par lui dans le travail de l'abbé Grégoire. Il reconnaît que cet ouvrage est écrit comme d'inspiration; que l'auteur paraît devoir toutes ses conceptions à un vif

[1] Voir Pièces justificatives, n° 2.

amour de l'humanité. Ce noble sentiment donne de l'intérêt à tout, presse la marche des idées, anime les détails et semble autoriser les omissions. Mais l'auteur n'a pas envisagé d'assez près les obstacles que l'opinion commune a toujours vus dans l'amélioration du sort des juifs.

Enfin, le neuvième et dernier mémoire (N° 73 I) est dû à M. Cornu Desmarais, curé du ban de Bazaille, près de Longwy. Ce travail a peu d'importance au point de vue des détails et du style. Il n'y a aucune recherche de composition, aucun enchaînement d'idées ; mais il respire la vraie charité ; il est dicté par le cœur d'un véritable apôtre. Faible sous tous les rapports, il méritait d'être signalé pour sa véritable qualité.

Ainsi, comme nous venons de l'indiquer, sept mémoires sur neuf sont animés des sentiments les plus élevés de tolérance et de liberté et, sur les quatre prêtres qui prirent part au concours, un seul fut hostile à l'émancipation des juifs. Les deux travaux qui furent particulièrement distingués et auxquels la couronne fut sur le point d'être décernée, étaient dus, l'un à M. Thiery, avocat au parlement de Nancy, l'autre à l'abbé Grégoire, curé d'Embermenil. Il est fort curieux de voir en cette circonstance l'abbé Grégoire le futur conventionnel et évêque de Blois, le futur membre de l'Institut, jugé et apprécié par Rœderer, le futur procureur général syndic de Paris, qui deviendra sénateur, ministre, pair de France.

Mais Rœderer ne se contenta pas de porter au nom de la Société Royale le jugement dont nous venons de parler. Le sujet plaisait trop à cet esprit droit et impartial pour le laisser indifférent. Après avoir lu, analysé et apprécié tous les mémoires envoyés à ce concours, après en avoir jugé les plus importants et les mieux faits, il trouva qu'aucun de ces travaux ne répondait à l'attente de la Société Royale de Metz, et ne montrait un plan bien arrêté et bien suivi : il fit alors lui-même une analyse bien détaillée de la question, analyse que nous avons été heureux de retrouver dans un manuscrit de la Bibliothèque de la ville de Metz[1].

Cette analyse, ce plan, entièrement écrit de la main de Rœderer lui-même, est d'une lucidité parfaite et d'une logique inattaquable. Il trace magistralement la marche à suivre pour répondre d'une manière parfaite à l'attente de la Société. Envisageant la question à ces deux points de vue différents : 1° *rendre les juifs plus utiles ;* 2° *rendre les juifs plus heureux*, il déclare qu'on doit chercher les arguments favorables à la thèse qu'on veut sou-

[1] Ms. de la Bibliothèque de Metz, n° 169, f°s 246 et 247. Voir Pièces justificatives, n° 3.

tenir, dans l'histoire des juifs, dans leurs lois politiques, morales et rituéliques, dans leurs mœurs, dans les conditions de leur existence actuelle, ainsi que dans leur constitution physique; et de tous les résultats particuliers former un ensemble général en faisant tous les rapprochements, la balance nécessaire, et en conduisant de conséquence en conséquence au résultat général. Il signale surtout à la fin de son plan une difficulté à résoudre : « Quand on » aura réussi, dit-il, à rendre les juifs plus utiles, en leur faisant » perdre leurs vices, ne leur en donnera-t-on pas d'autres à leur » place? Ne leur donnerons-nous pas notre mollesse, notre dissi- » pation, notre légèreté, notre immoralité domestique, notre im- » patience du mal, et n'effacerons-nous pas de leurs cœurs leurs » vertus domestiques, leur frugalité, leur simplicité, leur cons- » tance, leur patience? Ne devons-nous pas avoir quelques scru- » pules d'éteindre tant de qualités respectables?..... Pourquoi » faut-il qu'en appelant à nos intérêts une nation ancienne et con- » sidérable, nous ne puissions nous flatter de l'appeler à des » vertus supérieures aux siennes? Pourquoi faut-il que nous » n'ayons à lui donner que du bonheur politique, sans lui garantir » le bonheur moral qui supplée à l'autre et que rien ne supplée? » Pourquoi faut-il que nous soyons réduits à douter si nos » bienfaits méritent d'être acceptés? »

Cette conclusion logiquement déduite de tout son plan, cette difficulté qu'il soulève et qu'il signale dans toute sa vérité, prouvent avec quels détails précis, avec quelle minutie il a analysé tous les points de la question. La lecture de ce plan démontre avec évidence que Rœderer était bien pénétré du sujet et qu'il avait saisi tous les arguments que l'on pouvait faire valoir pour ou contre cette émancipation, au moment où la marche des idées paraissait devoir l'imposer. Il établit avec courage la séparation qu'il faut établir entre l'enseignement religieux qui doit être laissé aux Rabbins et le reste de l'enseignement primaire ou supérieur et même de celui de la morale qui doit être donné en même temps et par un même maître aux enfants de tous les cultes : « La morale, dit-il, devant » être commune à tous les peuples, l'éducation morale doit être » commune aux juifs et aux chrétiens. »

Il est à regretter qu'un plan aussi habilement établi, aussi bien étudié et agencé n'ait pas été exécuté, soit par lui-même, soit par une autre personne pour laquelle il l'avait peut-être préparé. Aujourd'hui encore, un pareil travail aurait un très grand attrait et, disons-le franchement, un immense intérêt d'actualité pour quelques-unes des nations voisines de la France.

Pendant que la Société Royale des Arts et des Sciences de Metz

attendait les mémoires pour le concours qu'elle avait ouvert, un fait grave et important donnait au Parlement de cette ville l'occasion de montrer qu'il jugeait les juifs assez favorablement pour les prendre sous sa sauvegarde et pour les protéger contre les accusations calomnieuses que des ennemis acharnés ne cessaient de répandre contre eux. Un capitaine d'infanterie (M. de Foissac) publia un pamphlet anonyme sous ce titre : Le cri du citoyen contre les juifs de Metz[1]. Le Parlement fut saisi de l'ouvrage et, le 8 juillet 1786, il rendit un arrêt qui supprimait ce factum. C'est sans doute dans ce libelle que M. Haillecourt, procureur au Parlement, puisa toutes les idées et les arguments du mémoire dont nous avons parlé un peu plus haut.

A ce moment aussi, Malesherbes, qui était rentré au ministère avec M. de Lamoignon, formait une commission pour réunir tous les documents utiles à l'élucidation de cette question et préparait ainsi une solution qu'il aurait sans doute fait accepter au roi Louis XVI, si les événements n'étaient venus en interrompre les études.

A cette même date (1786-87) surgissait aussi un nouveau défenseur de l'émancipation des juifs dans la personne du comte de Mirabeau qui publiait un excellent travail sur Mendelssohn et sur la Réforme des juifs[2]. Il préludait par là à l'éloquente défense qu'il devait présenter en leur faveur quelques années plus tard devant l'*Assemblée Constituante* avec ses collègues Clermont-Tonnerre, Duport, Barnave et notamment l'abbé Grégoire qui, ayant été un des concurrents les plus remarqués pour le prix de la Société Royale des Sciences et des Arts de Metz en 1787, allait voir, en 1788, couronner son travail qu'il avait revu et corrigé d'après les indications de Rœderer.

[1] *Le cri du citoyen contre les Juifs de Metz par un capitaine d'infanterie, à Lausanne* (Metz), *1786*, in-8° de 26 pages. Il ne faut pas confondre ce pamphlet avec un autre ouvrage qui a été publié deux années après et dont la similitude du titre explique la confusion dans laquelle quelques bibliographes sont tombés : *Le cri du citoyen contre les Juifs, par A. D.* (Aubert Dubayer, d'après Barbier, Dict. des anonymes) ; Paris, 1788, in-8°. Isaïe Beer Bing fit une réponse au premier de ces deux pamphlets : *Lettre du Sr I. B. B., juif de Metz, à l'auteur anonyme d'un écrit intitulé : Le cri du citoyen contre les Juifs de Metz. A Metz de l'imprimerie de Jean-Baptiste Collignon*, 1787, avec approbation et privilège, in-8° de 57 pages. Cette réponse fut rééditée avec une notice de l'auteur. Paris, 1805, in-8°.

On a encore du même M. de Foissac un autre ouvrage contre les juifs intitulé : *Plaidoyer contre l'usure des Juifs, des Evêchés, de l'Alsace et de la Lorraine*, sans date ni lieu d'impression (1790), petit in-8° de 109 p.

[2] *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande-Bretagne par le comte de Mirabeau. A Londres en 1787*, in-8° de XLVI — 130 pages. Une seconde édition en a été publiée sous le titre : *Sur la réforme politique des Juifs, par le comte de Mirabeau*, Bruxelles et Paris, 1788, in-8°.

En effet, sur le rapport de ce dernier, la Société Royale de Metz laissait le concours ouvert jusqu'en 1788, en engageant surtout les deux auteurs, dont les mémoires l'avaient frappée, à entrer de nouveau en lice, à compléter leurs travaux et à tenir compte dans cette revision des conseils qu'elle avait fait consigner dans le rapport fort remarquable de M. Rœderer. Cette fois, le nombre des concurrents se trouva n'être plus que cinq dont quatre des premiers concurrents avec un nouvel athlète bien faible et bien léger dont nous n'avons pu retrouver le nom. Les quatre premiers concurrents qui se présentaient de nouveau étaient : l'abbé Grégoire, Thierry, Zalkind Hourwitz et le charitable Dom Chais. Ce dernier, qui, dans son mémoire de 1787, voulait transformer les juifs en chevaux de poste, dit dans son nouvel ouvrage que les malheureux juifs sont des *oiseaux de proie qu'on tolère, mais qu'on doit affamer sans toutefois vouloir les tuer ; c'est pourquoi*, dit-il, *il faut leur couper les becs et les serres.* Le bénédictin reproduit avec quelques légères modifications son projet de contraindre les juifs à s'occuper des abeilles, du miel et de la cire et surtout à faire la course pour la correspondance d'un bout du royaume à l'autre. Des trois autres mémoires, celui de Zalkind Hourwitz, juif polonais, n'avait pas été distingué lors du premier concours comme l'avaient été ceux de l'abbé Grégoire et de M. Thierry. *C'était un devoir pour lui de venir déposer en faveur de ses coreligionnaires, et un devoir indispensable, parce que,* dit-il, *les savants chrétiens étant de la plus grande ignorance sur ce qui concerne le judaïsme, il faut, pour qu'on rende justice aux Hébreux, il faut que ceux qui ont connaissance de leurs lois et de leurs usages élèvent la voix pour témoigner en leur faveur.* Du reste, il reproduit son premier travail auquel il ajoute quelques nouvelles réflexions, quelques nouveaux moyens et des idées puisées dans l'ouvrage allemand de Dohm, *Sur la Réforme civile des Juifs.*

Les archives de l'Académie de Metz ne nous ont point révélé les noms des personnes chargées de la lecture et de l'appréciation des mémoires. Mais nous avons retrouvé dans les *Affiches des Evêchés et Lorraine*[1] le rapport que fit en l'année 1788 M. Le Payen, secrétaire général de la Société et dont il donna lecture dans la séance publique du 25 août.

En lisant ce rapport on constate que le temps avait marché et que la question de principe avait fait son chemin. La Commission

[1] *Affiches des Evêchés et Lorraine.* Année 1788, n° 35, p. 275, col. 1 et suiv. (Voir Pièces justificatives, n° 4.)

du concours, dont M. Le Payen est l'interprète, trouve que les auteurs n'ont pas étudié les voies et moyens à employer pour l'émancipation des juifs et pour surmonter les difficultés que les préjugés populaires de part et d'autre devaient présenter comme des obstacles invincibles; qu'ils ont plutôt montré la nécessité d'une réforme que les moyens de l'opérer; or cette nécessité de réforme n'était plus contestée; elle était évidente, elle s'imposait. Mais ce que la Société aurait voulu voir résoudre c'était la mise en pratique, l'application de cette réforme reconnue comme nécessaire. Tout en établissant que les auteurs avaient tous manqué le but que l'on aurait voulu atteindre, la Société cependant crut que le zèle éclairé des auteurs ne devait pas rester sans quelque récompense et, voyant l'impossibilité de remettre la question au concours, elle convertit *le prix* destiné au *meilleur ouvrage sur la question* en *trois autres prix* qu'elle décerna à *trois bons ouvrages sur ce même sujet*. Les auteurs couronnés étaient : MM. Grégoire, curé d'Emberménil, près de Lunéville, Thiery, avocat au Parlement de Nancy, et Zalkind-Hourwitz, juif polonais habitant Paris [1].

La conclusion du rapport de M. Le Payen est fort remarquable : si elle a été faite il y a près d'un siècle, elle est encore vraie et juste de nos jours, non point pour la France, où l'égalité des cultes a pénétré entièrement dans les mœurs, dans la vie publique, civile, politique et sociale, du moins pour quelques autres pays, où elle trouverait encore une application des plus opportunes.

« Ce n'a pas été, dit M. Le Payen, sans éprouver une grande » satisfaction que la Société Royale a remarqué que les trois ou- » vrages qu'elle a couronnés, fondés sur les mêmes principes, » appuyés sur les mêmes faits, tendant au même but et à peu près » par les mêmes moyens, ont pour auteurs des personnes sur les- » quelles la différence d'état, de patrie et vraisemblablement de » religion n'a point arrêté l'action des vérités éternelles de la

[1] Les trois lauréats ont publié leurs travaux dans le courant des années 1788 et 89 :

1° *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, ouvrage couronné par la Société Royale des Sciences et Arts de Metz, le 23 août 1788, par M. Grégoire, curé du diocèse de Metz, actuellement membre de la même Société. A Metz, de l'imprimerie de Claude Lamort, avec privilège, 1789, in-8° de 262 p.;

2° *Dissertation sur cette question :* Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France? Ouvrage couronné par la Société Royale des Arts et des Sciences de Metz, par M. Thiery, avocat au Parlement de Nancy. A Paris, chez Knapen fils, rue Saint-André, en face du pont Saint-Michel, et Madame la veuve Delaguette et fils, rue de la Vieille-Draperie, 1788, in-8° de 105 p.;

3° *Apologie des Juifs en réponse à la question :* Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France? Ouvrage couronné par la Société Royale des Arts et des Sciences de Metz, par M. Zalkind Hourwitz, juif polonais. Prix 36 sols. A Paris, chez Gattey, libraire, au Palais-Royal, n° 14, et Royer, libraire, quai des Augustins, avec appr. et priv. du Roi, MDCCLXXXIX; in-8° de 90 p.

» nature et de la raison. En général tous les mémoires que nous » avons reçus, à un ou deux près, *accusent nos préjugés contre » les juifs* (c'est un chrétien qui parle) *d'être la cause de leurs » vices et notamment celui de tous qui nous révolte le plus. » Soyons justes envers eux pour qu'ils le deviennent envers » nous : c'est le vœu de l'humanité et de tous les gens raison- » nables. Tout porte à croire*, ajoute-t-il encore, *que le gouver- » nement l'a recueilli et ne tardera pas à le réaliser.* »

Ces derniers mots du Rapporteur faisaient allusion aux intentions bienveillantes et libérales de M. de Malesherbes, aux travaux préparatoires qu'il avait demandés à une commission où des juifs mêmes de Bordeaux, de Metz et de Nancy avaient été appelés. On pensait bien à Metz, et M. Le Payen ne pouvait l'ignorer, qu'une transformation ne tarderait pas à se produire dans la situation des juifs en France : M. de Malesherbes l'avait promis et il y travaillait. Il devait bien s'attendre à ce que la réforme complète et radicale ne serait point acceptée du premier coup ni par le Roi ni par le pays. La lutte politique des États généraux vint faire ajourner la réalisation des espérances que Malesherbes avait faire concevoir. L'Assemblée Nationale eut l'honneur et la gloire de donner la vie civile aux juifs de France. Mais ce ne fut pas sans une lutte acharnée, formidable et longue de la part des ennemis des juifs. Plus de deux années furent nécessaires pour triompher de cette hostilité sans nom que des esprits libéraux même ne pouvaient s'empêcher de montrer ! Tant il est vrai que les préjugés de l'éducation sont tenaces et pervertissent les jugements les plus sains. Ce fut encore l'abbé Grégoire, ce vaillant champion de l'émancipation des juifs, qui fit le premier *une motion*[1] en leur faveur dans la séance du 3 août 1789. Mais ce ne fut que le 27 septembre 1791 que la *Constituante* mit fin à des débats qui se renouvelaient sans cesse, en votant la proposition de Duport. Celui-ci, en effet, voyant les ajournements continuels de ces débats, qui chaque fois soulevaient de grandes passions, surtout chez les députés de l'Alsace et de la Lorraine, demanda qu'il fût enfin décrété que les juifs jouiraient en France du droit de citoyen actif. Il eut avec Regnault de Saint-Jean-d'Angély le bonheur d'attacher son nom à cette conquête. Mais nous ne devons

[1] N'ayant pu la développer devant l'Assemblée Constituante, il la publia quelques jours après sous forme de brochure : *Motion en faveur des Juifs*, par M. Grégoire, curé d'Emberménil, député de Nancy, précédée d'une notice historique sur les persécutions religieuses qu'ils viennent d'essuyer en divers lieux notamment en Alsace et sur l'admission de leurs députés à la barre de l'Assemblée nationale. Paris, Belin, 1789 ; in-8° de XVI — 47 p.

pas oublier non plus que Rœderer avait déjà obtenu, le 17 avril 1790, un décret qui mettait les Juifs d'Alsace et autres sous la sauvegarde de la loi, continuant ainsi l'œuvre à laquelle il avait déjà travaillé en 1787 par son rapport devant la Société Royale des Sciences et des Arts de Metz.

AB. CAHEN,
Grand Rabbin.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

N° 1. **ÉDIT DU ROI**[1]

Portant exemption des droits de péage corporels sur les Juifs. Donné à Versailles au mois de janvier 1784. Régistré en Parlement le 4 mars 1784.

LOUIS, par la grâce de Dieu, Roi de France et de Navarre : A tous présents et à venir, salut. Par la vérification des droits de péage que nous faisons continuer avec soin, dans la vue d'affranchir, aussitôt que les circonstances le permettront, le commerce des entraves qu'ils y apportent, nous avons reconnu que, suivant plusieurs Tarifs et Pancartes desdits Droits, notamment en Alsace, et à l'entrée de la Ville de Strasbourg, les Juifs sont assujettis à une taxe corporelle qui les assimile aux animaux : et comme il répugne aux sentiments que Nous étendons sur tous nos Sujets de laisser subsister à l'égard d'aucuns d'eux une imposition qui semble avilir l'humanité, nous avons cru devoir l'abolir. A ces causes, et autres à ce Nous mouvant, de l'avis de notre Conseil, et de notre certaine Science, pleine Puissance et Autorité Royale, Nous avons, par notre présent édit perpétuel et irrévocable, dit, statué et ordonné, disons, statuons et ordonnons, voulons et nous plaît : Qu'à l'avenir les Juifs soient exempts, comme Nous les exemptons, dans toute l'étendue de notre royaume et pays soumis à notre obéissance, des droits de péage corporels, travers, coutumes et de tous autres droits de cette nature, pour leur personne seulement, soit que lesdits droits dépendent du Domaine de notre couronne, soit qu'ils appartiennent à des villes et communautés, à des seigneurs ecclésiastiques ou laïques, et autres personnes sans exception, à quelque titre que ce soit. Défendons à tous receveurs, commis ou préposés à la perception desdits droits de péage, d'en exiger aucun sur la personne des Juifs ou Juives, à peine de désobéissance,

[1] In-4° de 3 pages. A Nancy, chez la veuve Charlot, imprimeur du Parlement, etc., près de la place Royale.

et ce, nonobstant, tous traités, règlements, tarifs ou pancartes contraires, auxquels nous avons dérogé et dérogeons par le présent édit ; nous réservant de statuer, ainsi qu'il appartiendra, sur les indemnités qu'il y aurait lieu d'accorder. SI DONNONS EN MANDEMENT à nos amés et féaux les gens tenant notre Cour de Parlement à Nancy, que notre présent édit ils ayent à faire lire, régistrer et publier, et le contenu en icelui garder, observer et exécuter selon la forme et teneur, *car tel est notre plaisir*. Et, afin que ce soit chose ferme et stable à toujours, nous y avons fait mettre notre scel. Donné à Versailles au mois de janvier, l'an de grâce mil sept cent quatre-vingt-quatre, et de notre règne le dixième. *Signé :* LOUIS. Et plus bas. Par le Roi, *Signé :* le maréchal DE SÉGUR. Visa : HUE DE MIROMENIL. Vu au Conseil, DE CALONNE, et scellé du grand sceau de cire verte, en lacs de soie rouge et verte.

Lu, publié et régistré, ouï, ce requérant le Procureur général du Roi, pour être suivi et exécuté selon sa forme et teneur ; et copies dûment collationnées, envoyées dans tous les bailliages et autres sièges ressortissant nûment à la Cour, pour y être pareillement lu, publié, régistré, suivi et exécuté ; enjoint aux substituts sur les lieux d'y tenir la main, et d'en certifier la Cour dans le mois.

Fait en Parlement à Nancy, audience publique tenant, le quatrième mars mil sept cent quatre-vingt-quatre.

Signé : BROUET.

N° 2. RAPPORT DE M. RŒDERER [1]

A la Société Royale des Sciences et Arts de Metz le 25 août 1787.

En 1785, la Société Royale a proposé pour sujet du prix à décerner cette année la question suivante :

Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux en France ?

Elle a reçu sept mémoires sur cette question : elle n'a pas cru pouvoir décerner le prix, il est cependant peu de ces mémoires qu'elle ait lus sans intérêt, quelques-uns ont même fixé longtemps son attention.

Les discours portant pour épigraphe l'un ces mots : *Dedisti nos tanquam oves escarum et in gentibus dispersisti nos* (Psal. 43) ; l'autre ce vers : « Il faut finir des Juifs le honteux esclavage » (*Athalie*, acte IV, sc. III), sont ceux que la Société Royale a distingués. Ils auroient balancé son suffrage, si elle avoit pu oublier ce qui leur manque, en applaudissant aux choses estimables qu'on y trouve. Elle va entrer dans quelques détails sur le mérite et sur les défauts qu'elle y a remarqués ; mais elle croit devoir exposer d'abord les principes généraux sur lesquels elle s'est imposé de juger les ouvrages qui concourent à ses prix. . . . . .

. . . . . .

La Société Royale a dû, d'après ces principes, se rendre difficile sur le fond des mémoires qui ont été envoyés au concours de cette année ; elle a

[1] Prix proposés en 1787 par la Société Royale des Sciences et des Arts de Metz, pour les concours de 1788 et 1789. 6 p. in-4°. Metz, de l'imprimerie de veuve Antoine et fils, imprimeurs du Roi, etc., 1787.

dû exiger un ouvrage complet sur la question proposée, et ne point admettre de compensation entre quelques morceaux bien écrits et des parties omises ou mal raisonnées.

Plusieurs écrivains célèbres ont attaqué ou défendu les Juifs : M. Michaelis et Voltaire les ont présentés comme voués à une éternelle abjection ; et l'opinion générale s'est fortifiée de ces autorités : Jean-Jacques Rousseau prétend que Moyse leur a donné des mœurs inalliables avec celles des autres nations ; et les ennemis des Juifs ont saisi comme une vérité, contre ce peuple, une assertion peut-être hazardée.

A la vérité, *les Lettres ou Réflexions d'un Milord,* l'ouvrage de M. Dohm, celui de Moses Mendelson ont détruit la plupart des imputations dont les Juifs ont été chargés et fait valoir de fortes raisons en leur faveur ; mais ces ouvrages n'ont pas embrassé le sujet dans toute son étendue et la possibilité de réformer la nation juive, en améliorant son sort, est restée en problème.

C'est l'espérance de voir résoudre ce problème, qui a engagé la Société Royale à l'offrir à la discussion pour le concours de cette année. Elle espéroit des lumières nouvelles de la part des écrivains qui pourroient s'y présenter, et sa couronne n'a été promise qu'à celui qui auroit résolu les doutes multipliés que cette question présente.

La Société Royale vient de développer les motifs des jugements qu'elle porte pour bien faire connoître à l'avenir ses vues et son but.

Le mémoire qui porte pour épigraphe : *Il faut finir des Juifs le honteux esclavage,* a un peu trop la forme d'un plaidoyer ; l'auteur avance ses propositions, les soutient ensuite d'une manière toute affirmative ; et les difficultés ne s'offrent à lui qu'à la fin, et par la forme d'objections. Une telle méthode, fort convenable à l'orateur du barreau, qui doit avoir adopté fortement une opinion avant de s'en constituer le défenseur, semble peu convenir à l'impartialité philosophique, et mal s'allier avec cette égalité d'attention que l'écrivain doit aux intérêts opposés qu'il discute et avec cette timidité inquiète que tout bon esprit doit apporter dans la recherche d'une vérité encore douteuse et dans la solution d'un grand problème.

Au fond, l'auteur n'a pas envisagé d'assez près les obstacles que l'opinion commune a toujours cru rencontrer à l'amélioration du sort des Juifs. Il n'a pas assez analysé les difficultés qui se sont offertes à plusieurs bons esprits, et qui ont paru naître de la religion, des traditions, de la législation civile et politique, ainsi que des mœurs des Juifs. L'auteur, ou n'a pas assez senti les difficultés ou les a trop éludées ; ce n'est pas en les méconnoissant ou en les dissimulant qu'un écrivain peut espérer de se rendre vraiment utile à la nation juive. Pour y parvenir, il faut qu'il les considère d'abord lui-même de tout près, qu'il les décompose, qu'il les résolve avec soin l'une après l'autre et qu'il les montre ensuite à tous les esprits, en les mettant dans leur vrai jour.

La Société Royale regrette encore que l'auteur n'ait pas présenté les moyens de réforme qu'il indique avec des développements proportionnés à la nature et à l'importance de chacun d'eux ; il passe trop légèrement sur des idées principales, il pèse trop longtemps sur d'autres qui méritent moins d'attention.

Le mérite que la Société Royale a reconnu à ce discours, c'est d'être écrit comme d'inspiration : il semble que l'auteur doive toutes ses conceptions à un vif et profond amour de l'humanité ; ce beau sentiment donne de l'intérêt à tout ce qu'il dit, presse la marche de ses idées, anime les détails où il

s'arrête et paroît même autoriser les omissions ou les parties superficielles par l'impatience qu'il communique contre les embarras qui se rencontrent sur le chemin de la vérité. Cet ouvrage, après quelques corrections de style, pourroit obtenir de la gloire s'il venait à la suite d'un ouvrage didactique, tel que celui dont la Société Royale désire la rédaction ; mais il ne peut en tenir lieu. L'auteur atteindra aisément au double but de l'éloquence et de la discussion, en rentrant dans les vues de la Société Royale.

Le mémoire ayant pour épigraphe ce verset : *Dedisti nos tanquam oves escarum et in gentibus dispersisti nos,* agite presque toutes les questions, et résout presque toutes les difficultés. Il s'éclaire de l'Histoire, de la Politique, de la Morale ; une philosophie saine et quelquefois sublime s'y montre avec dignité, avec éclat ; des vues neuves s'y rencontrent presque par-tout au milieu de sentiments profonds ; mais l'ouvrage est informe et indigeste : les matières sont mal disposées ; le texte est souvent embarrassé de discussions historiques, de citations, d'observations accessoires et quelquefois triviales, qu'il conviendroit de rejetter dans des notes, afin de laisser au raisonnement la netteté et la précision qu'il doit avoir.

Il résulte de ce défaut que les objets ne reffléchissent pas les uns sur les autres autant de lumières qu'ils le pourroient ; le passage des prémisses aux conséquences est mal éclairé : en un mot, l'esprit n'est pas entraîné à un résultat général avec cette puissance irrésistible que devroient donner à l'auteur toutes ses armes et toutes ses forces.

La Société Royale a d'autant plus d'espoir de voir l'auteur rentrer dans la carrière, qu'il a lui-même senti le vice de sa marche et pris en quelque sorte l'engagement de la changer.

La Société Royale, en remettant le prix sur ce sujet à un nouveau concours, qui aura lieu l'année prochaine, 1788, désireroit que les auteurs s'attachassent spécialement à examiner si les changements qu'ils proposent peuvent s'accorder avec les loix religieuses et politiques des Juifs et avec leurs préjugés ; si une révolution dans leur constitution politique n'altéreroit pas ce qu'il peut y avoir de louable dans leur constitution morale ;

Si leur constitution physique ne s'opposeroit point aux changements qu'on se proposeroit de leur faire éprouver ;

Si les lois religieuses, politiques et fiscales, ainsi que les préjugés populaires, peuvent admettre les modifications dont on croiroit la constitution des Juifs susceptible ; et quelle seroit l'influence de ces modifications sur le commerce national ;

Enfin, quels sont les effets qu'ont produits les lois récentes publiées en leur faveur chez les nations voisines et ce qu'on peut en inférer.

N° 3. PLAN D'UN MÉMOIRE

Ecrit par M. Rœderer[1].

ANALYSE DE LA QUESTION.

La question a deux parties : 1° Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux ; 2° quels sont ces moyens? Chacun doit être

[1] Ms. de la bibliothèque de Metz, n° 169, p. 246-247.

considéré sous deux aspects : 1° rendre les Juifs plus utiles; 2° les rendre plus heureux. Ces deux branches sont-elles dépendantes l'une de l'autre, ou sont-elles indivisibles ; ne s'agit-il de savoir si on peut rendre les Juifs plus heureux qu'autant qu'on pourroit les rendre plus utiles, ou s'il ne faudroit pas rechercher les moyens de les rendre plus heureux quand même on ne pourroit pas les rendre plus utiles ; ou enfin, s'il ne faut songer à rendre les Juifs plus utiles qu'autant qu'on pourroit les rendre plus heureux.

Plus utiles : les moyens d'être utiles dans les États policés, parce qu'il y a les espèces de travaux sans lesquels les nations ne pourroient subsister : l'agriculture, les arts, le négoce, les emplois.

Quelle idée attacher au mot de bonheur. Ce n'est pas une idée de bonheur absolu; il ne s'agit que de bonheur politique relatif à l'état où est la nation juive et celui où se trouve la nation où elle vit.

S'il se trouve que la nation juive puisse être utile dans des travaux qu'elle ne connaît pas et qui supposent l'existence civile, telles que l'agriculture et la propriété, il sera clair dès lors qu'elle sera plus heureuse précisément par les moyens mêmes qui l'auront rendue plus utile.

La première question divisée dans ces rameaux est donc de savoir :

1° Si les Juifs sont propres aux emplois
2° S'ils sont propres à l'agriculture
3° S'ils sont propres aux arts
4° S'ils sont propres au négoce

} Il ne faut pas faire l'histoire des Juifs.

Sur chaque branche de la question il faut examiner les causes qui peuvent influer sur les succès des Juifs dans chacun des travaux de la Société. Analyse de ces causes. Les causes phisiques : caractère phisique des Juifs plus faible que celui des autres hommes; âge des mariages, mariages dans les familles, circoncision et salacité, nourriture habituelle.

Causes morales : 1° leurs loix religieuses, leurs loix politiques et civiles ; 2° leurs opinions religieuses, civiles, politiques ; 3° leurs mœurs; 4° leur caractère moral, civil et politique. Nécessité de distinguer ce qui appartient aux loix juives, aux opinions, aux mœurs ou caractères dans la vie qui pourroient s'opposer au progrès des Juifs afin de reconnoître s'ils sont remédiables ou non. Dans le cas où la législation ne seroit pas contraire à différentes occupations et où seulement ce seroit les opinions et les mœurs, voir si les opinions sont réformables ou s'ils ont un caractère indélébile. L'histoire est nécessaire pour cette recherche. L'histoire des tems anciens montrera comment se sont formées les opinions et les mœurs et nous en indiquera les causes. Nous reconnoîtrons sans doute que les opinions sont devenues absurdes à mesure que l'oppression a abbruti les esprits, et les mœurs dures pour les autres peuples à mesure qu'ils en ont été tourmentez. L'histoire des tems modernes nous montrera ce qu'on peut attendre d'un autre ordre de choses. On ne peut douter que des sentiments de vengeance ne se soient mêlez aux vices qu'on leur reproche dans leur conduite envers les nations qui leur sont étrangères et que ces sentiments ne s'apaisent dans le bonheur.

Exemple de la méthode que j'indique.

Je supose que j'en suis venu à discuter si les Juifs sont propres à l'agriculture, j'examine d'abord si la constitution phisique des Juifs leur permet des travaux pénibles; j'examine ensuite si leur législation religieuse ne les éloigne pas de l'agriculture par les fêtes ou autres causes. Si leur législation politique ne produit pas cet effet par la loy de l'année jubilaire qui faisait procéder au partage égal de toutes les terres. Si leurs opinions religieuses sur les

prophètes qui leur font regarder toutes les terres comme étrangères ne leur doit pas faire négliger l'agriculture. Voir si leur caractère, qui est défiant, ne concourt pas à leur faire préférer des richesses invisibles et mobiles à celles de la terre. Après avoir déterminé l'affirmative ou la négative sur chacune de ces questions, voir au premier cas dans l'histoire si l'opinion sur le point dont il s'agit ne s'est pas appliquée à la culture des terres au milieu des persécutions. Voir si le caractère défiant n'a pas pris naissance dans la même source pour conclure de là ou qu'il est corrigible ou qu'il n'est pas.

De tous les résultats particuliers former un ensemble générale en faisant tous les rapprochements, la balance nécessaire, et en conduisant de conséquence en conséquence aux résultats finales sur l'aptitude ou l'inaptitude des Juifs aux travaux utiles. Une remarque à faire si l'aptitude est reconnue. C'est que les Juifs, par les capitaux qu'ils peuvent mettre à la terre et aux manufactures peuvent faire une importante révolution ; en suivant cette marche on aura véritablement rassemblé tous les éléments d'une bonne décision, on aura tout appretté, raproché, balancé, et on aura éclairé tous les points du passage des premières aux dernières conséquences.

La deuxième question : Si les Juifs sont reconnus susceptibles de quelque utilité déterminer les moyens de les y ramener.

Deux sortes de moyens : les généraux et principaux, les particuliers et accessoires. Le moyen principal et général, c'est de leur donner l'existence civile ou le droit de citoyen ; les moyens accessoires et particuliers sont ceux qui tendent à leur donner des mœurs en même tems que les droits de citoyen. Entre ces moyens, il en est d'une efficace actuelle, d'autres d'une efficace à venir et qui sont des prévoyances : les moyens d'efficace actuelle sont ceux qui peuvent ployer la génération présente aux besoins publics et aux occupations profitables à la nation, tels : 1° que de disperser les communautés des Juifs ; 2° de leur donner quelques privilèges ; les moyens d'efficace à venir, tels que de distinguer l'éducation morale de l'instruction religieuse, de ne permettre que cette dernière dans les écoles privées, de ne permettre l'autre que dans les écoles nationales, soit en mêlant les Juifs et les chrétiens, soit en ne permettant d'écoles juives que sous des instituteurs nationaux, et pour assurer que l'école religieuse juive ne mêlera ni les préjugés religieux ou moraux, ni la haine des autres peuples, ordonner que les rabins redigeront un code purement religieux qui sera examiné par le gouvernement pour servir à l'école juive et des inspecteurs d'éducation nationale iront voir si les instituteurs juifs bornent leur instruction à cette pure doctrine, la morale devant être commune à tous les peuples : l'éducation morale doit être commune aux Juifs et aux Chrétiens.

Une grande difficulté se présentera à résoudre. Nous aurons réussi à rendre la nation juive plus utile qu'elle ne l'est ; mais n'avoit-elle pas en elle-même le germe des vertus qui pouvaient la rendre plus utile que nous ne le sommes ? en lui faisant perdre ses vices, ne lui faisons-nous pas prendre les nôtres et perdre de ses vertus distinctives ? ne lui donnerons-nous pas notre mollesse, notre dissipation, notre légèreté, notre immoralité domestique, notre impatience du mal et n'effaçons-nous pas de leurs cœurs leurs vertus domestiques, leur frugalité, leur simplicité, leur patience, ne devons-nous pas avoir quelque scrupule d'atténuer, d'éteindre dans leurs âmes tant de qualités respectables ; et n'a-t-on pas quelques obstacles à redouter dans nos innovations autant des austères moralistes que la nation juive renferme que des superstitieux qui gouvernent la multitude ?

Pourquoy faut-il qu'en appelant à nos intérêts une nation ancienne et

considérable nous ne puissions nous flatter de l'appeller à des vertus supérieures aux leurs! Pourquoi faut-il que nous n'ayons à leur donner que du bonheur politique, sans lui garantir le bonheur moral qui supplée à l'autre et que rien ne supplée; pourquoi faut-il que nous soyons réduits à douter si nos bienfaits méritent d'être acceptés?

Nota. *Ce plan est de M. Rœderer, rédigé d'après la lecture des sept mémoires envoyés pour le concours du prix de 1787.*

N° 4. SÉANCE PUBLIQUE

de la Société Royale des Sciences et des Arts de Metz du jour de Saint-Louis, 25 août 1788, pour la distribution des prix[1].

M. Le Payen, secrétaire perpétuel, a ouvert cette séance par la lecture du programme suivant :

En 1785, la Société Royale avait proposé pour sujet du prix à décerner en 1787 la question suivante :

Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux en France?

Parmi les mémoires reçus en 1787, la Société Royale en distingua deux, mais aucun ne lui paraissant digne du prix, elle remit la question au concours en indiquant dans son programme les objets auxquels les auteurs devroient s'attacher pour remplir entièrement les vues.

Quatre des premiers concurrents sont rentrés dans la lice avec un nouvel athlète, mais on s'est aperçu d'abord que celui-ci traite son sujet trop légèrement; qu'un autre n'avoit corrigé que quelques accessoires de son premier mémoire; qu'il reproduisoit un projet chimérique, imaginé pour rendre les Juifs utiles, mais non pas pour les rendre plus heureux; que cet auteur n'avait même pas daigné s'occuper de cette partie intéressante de la question et qu'il ne proposoit que des moyens de contrainte et de force auxquels personne n'eût applaudi, quand même ils auroient été adaptés à un meilleur plan.

Restoient trois mémoires, distingués chacun par un mérite particulier et qui eussent partagé les suffrages si l'on ne fût tombé d'accord qu'aucun n'avoit encore résolu complètement la question.

Quoique leurs mémoires rassemblent les principaux faits qu'il faut connoître pour la bien discuter et présentent les grandes vues qu'on doit avoir pour la bien résoudre il s'en faut de beaucoup que les auteurs ayent aperçu les plus grandes difficultés qui semblent s'opposer à l'amélioration du sort des Juifs, ni développer tous les moyens à employer pour réussir dans cette entreprise sans trop froisser les préjugés et en ménageant, comme on le doit, des craintes qui ont quelques apparences de fondement.

Telle est, par exemple, la crainte de voir les Juifs dont la population s'accroît avec une prodigieuse rapidité, former au sein du royaume une nation toujours étrangère qui, après avoir profité de la liberté des arts et du commerce pour augmenter ses capitaux et de la liberté d'acquérir pour réaliser ses fonds, finiroient par envahir presque toutes les propriétés territoriales qui sortiroient ensuite de ses mains d'autant plus rarement que cette na-

[1] *Affiches des Evêchés et Lorraine.* Année 1788, n° 35, p. 275, col. 1.

tion ne forme qu'une seule famille, et qu'ainsi les successions n'offriroient jamais aux chrétiens l'espoir de reconquérir sur elle ce qu'ils auroient une fois perdu.

Il est sans doute des moyens de parer à cet inconvenient et à beaucoup d'autres, qui résultent des lois des Juifs sur le mariage, le lévirat, le divorce, la majorité des enfants, l'ordre des successions et sur quantité d'objets par rapport auxquels leurs usages sont en opposition avec nos coutumes ; il eût été convenable que les auteurs entrassent dans ces détails ; ce n'est pas assez de dire que participant aux avantages des autres citoyens, il serait juste que les Juifs fussent soumis à la même législation ; c'est là trancher le nœud de la difficulté, sans la résoudre. Il est question de savoir si la religion qui, chez les Juifs, étend son influence sur presque tous les actes de la société civile leur permettroit de se soumettre à nos lois, lorsqu'elles diffèrent des leurs sur les points importants que nous avons indiqués et sur d'autres dont l'énumération nous conduiroit trop loin. Or, tout cela n'a été qu'effleuré par les concurrents.

Les Juifs forment, presque partout où ils sont établis, des corporations autorisées. Elles ont des propriétés et des dettes, et quoiqu'on insiste à ce que les Juifs soient pour ainsi dire fondus et distribués parmi les autres citoyens, quoiqu'on regarde généralement leur réunion dans le même quartier comme un des grands obstacles qui s'oppose à l'amélioration, on n'examine pas si en répandant les individus sur une plus grande surface, on doit laisser subsister les communautés ; on n'indique pas les moyens d'éteindre les obligations qu'ils peuvent avoir contractées, ce qui paroît indispensable en cas qu'on veuille les dissoudre ou du moins borner leurs rapports à ce qui concerne uniquement la religion.

La régénération des Juifs présente un autre embarras, elle ne peut pas s'opérer en un instant, ni même dans le cours de plusieurs années ; ceux qui ont des habitudes formées n'y renonceront pas ; les y laissera-t-on croupir aux risques d'en propager la contagion jusqu'à leurs enfants ? Quelles ressources offrir à ceux qui ne pourront pas profiter des bienfaits du législateur ? Quelle conduite tenir à l'égard d'autres qui le pouvant ne le voudront pas ? A quels signes reconnoître l'impuissance des premiers, la mauvaise volonté des seconds ? Souffrira-t-on que ceux-là s'autorisent du passé pour continuer secrètement des pratiques odieuses dont la nécessité a toujours été l'excuse ? Forcera-t-on ceux-ci à ne pas dédaigner des avantages auxquels ils ne renonceroient évidemment que pour s'adonner par choix aux inclinations dépravées et malfaisantes qu'on leur reproche.

Ces importantes questions méritoient d'être discutées. Le passage de l'état actuel des Juifs à celui qu'on voudroit leur donner pour les rendre plus utiles et plus heureux auroit besoin d'être préparé, ménagé avec un grand art ; il exigeroit seul des règlements particuliers, c'est ce qu'a compris l'auteur d'un des trois mémoires que la Société Royale a distingués, elle lui tient compte de cet aperçu, en regrettant qu'il n'ait pas été plus loin.

Elle auroit désiré qu'après avoir médité profondément leur sujet, les auteurs eussent pris la peine de tracer eux-mêmes tout le plan de la régénération des Juifs, et qu'osant s'élever à la hauteur du législateur ils eussent présenté dans un projet d'ordonnance tout le résultat de leurs méditations. C'est en récapitulant les moyens qu'ils auroient jugés praticables, c'est en les liant et les ordonnant entr'eux que les auteurs eussent infailliblement remarqué les vides considérables qu'ils ont franchis et qu'ils n'auroient pas

négligé de remplir. Ce travail fait, il n'eût plus été question que d'exposer dans le discours les faits et les principes qui auroient servi de bases et de motifs aux différentes dispositions de la loi projetée et de résoudre les objections. En s'écartant de cette méthode, les auteurs ont tous manqué le but; tous montrent mieux la nécessité d'une réforme que les moyens de l'opérer; tandis que la Société Royale cherchoit principalement à découvrir ces moyens, persuadée qu'on n'embrasse pas une reforme jugée nécessaire, lorsqu'on la croit, sinon impraticable, au moins très difficile; lorsqu'on imagine qu'elle pourroit être sujette à des inconvénients plus terribles que le mal même auquel il s'agit de remédier.

En prononçant avec cette sévérité sur des mémoires, d'ailleurs recommandables par la science et les recherches dont ils sont remplis, par les vues intéressantes qu'ils développent, la Société Royale a considéré que le zèle éclairé des auteurs ne devoit pas rester sans quelque récompense, qu'il ne falloit ni les dérober à la reconnaissance publique, ni priver la Société des fruits précieux qu'elle peut retirer de leurs travaux: que n'étant plus possible de remettre la question au concours et d'obtenir par ce moyen des solutions plus complètes, il ne restoit d'autre parti à prendre que de diviser la palme entre ceux qui se l'étoient honorablement disputée.

La Société Royale a donc résolu de convertir le prix destiné au meilleur ouvrage sur la question en trois autres prix qu'elle décerne à trois bons ouvrages sur cette même question.

L'un portant pour épigraphe : *Dedisti nos tanquam oves escarum et in gentibus dispersisti nos,* est de M. Grégoire, curé d'Embermesnil, près de Lunéville.

L'autre est de M. Thiery, avocat à Nancy ; au premier concours il avoit choisi pour épigraphe ce vers d'*Athalie* : « Il faut finir des Juifs le honteux esclavage », sa devise étoit cette fois : *Quod genus hoc hominum.*

L'auteur du troisième mémoire ayant pour épigraphe : *Veniam pro laude peto,* est M. Zalkind Hourvitz, Polonais, actuellement à Paris.

Ce n'a pas été sans éprouver une grande satisfaction que la Société Royale a remarqué que les trois ouvrages qu'elle couronne, fondés sur les mêmes principes, appuyés sur les mêmes faits, tendant au même but et à peu près par les mêmes moyens, ont pour auteurs des personnes sur lesquelles la différence d'état, de patrie et vraisemblablement de religion n'a point arrêté l'action des vérités éternelles de la nature et de la raison. En général, tous les mémoires que nous avons reçus, à un ou deux près, accusent nos préjugés contre les Juifs d'être la cause première de leurs vices, et notamment celui de tous qui nous révolte le plus. Nous les réduisons à l'impossibilité d'être honnêtes : comment voudrions-nous qu'ils le fussent? Soyons justes envers eux pour qu'ils le deviennent envers nous, c'est le vœu de l'humanité et de tous les gens raisonnables ; tout porte à croire que le gouvernement l'a recueilli et ne tardera pas à le réaliser.

NOTES ET MÉLANGES

MANGER LE MORCEAU

La trahison de Judas est ainsi racontée dans st Jean, ch. XIII :

v. 21. Jésus dit ouvertement : En vérité, en vérité, je vous dis que l'un de vous me trahira.

v. 23. Or, il y avait un des disciples, celui que Jésus aimait (Jean), qui était couché sur son sein.

v. 24. Simon Pierre lui fit signe de demander qui était celui dont il parlait.

v. 25. Lui donc, s'étant penché sur le sein de Jésus, lui dit : Seigneur, qui est-ce ?

v. 26. Jésus répondit : *C'est celui à qui je donnerai un morceau trempé. Et ayant trempé un morceau*, il le donna à Judas Iscariot, fils de Simon.

v. 27. Et après (que Judas eut pris) *le morceau*, Satan entra en lui. Jésus donc lui dit : *Fais au plus tôt ce que tu fais.*

v. 28. Mais aucun de ceux qui étaient à table ne comprit pourquoi il lui disait cela.

v. 30. *Après donc qu'il eut pris le morceau*, il sortit tout aussitôt.

Le récit de st Marc est singulièrement différent, il est muet sur tous les détails donnés par celui de st Jean :

XIV, v. 18. Et comme ils étaient à table et qu'ils mangeaient, Jésus dit : Je vous dis en vérité que l'un de vous qui mange avec moi me trahira.

v. 19. Alors ils commencèrent à s'affliger et ils lui dirent l'un après l'autre : Est-ce moi ?

v. 20. Il leur répondit : C'est l'un des douze *qui met la main au plat* avec moi.

v. 21. . . . . Malheur à cet homme par qui le fils de l'homme est trahi.

On sent qu'il manque une conclusion. St Mathieu supplée gauchement à cette lacune, par ces mots :

XXVI, v. 25. Et Judas qui le trahissait, répondit : Maître, est-ce moi ? Jésus lui dit : Tu l'as dit.

St Luc ne rapporte rien de cette histoire.

On le voit, les faits sont présentés sous un jour différent, les deux récits sont contradictoires dans toutes leurs circonstances. Toutefois on ne saurait nier qu'il règne entre eux une étroite parenté. Tous deux s'accordent sur ces deux points : 1° Jésus dans un repas annonce à ses disciples que Judas va le trahir ; 2° il le désigne par cette particularité que le traître sera celui qui prendra un morceau, soit que Jésus le lui offre, soit qu'il y porte la main de lui-même.

Quel rapport y a-t-il entre ces deux points : entre la trahison de Judas et le fait de manger un morceau ?

L'auteur de st Jean est curieux à cet égard : il avoue naïvement que les disciples ne comprirent pas les paroles de Jésus, ce qui est une façon de confesser que lui-même raconte sans la comprendre la légende qui lui a été transmise.

Ce rapport, croyons-nous, est simple : En araméen, trahir, dénoncer, calomnier, se rendent par l'expression *manger le morceau*. Ainsi, dans Daniel III, 8 : Des hommes chaldéens s'approchèrent et *mangèrent les morceaux des Juifs ;* v. 9. Ils dirent : v. 12 : Ces Juifs n'ont pas adoré ton Dieu et ne se sont pas prosternés devant la statue que tu as érigée. De même VI, 25.

Dans ces deux exemples, il s'agit de délation.

Plus tard, dans l'araméen talmudique, qui représente surtout le langage populaire et qui doit se rapprocher davantage de l'araméen parlé au temps de Jésus, au lieu de *manger le morceau de quelqu'un*, on disait simplement *manger le morceau*. (V. b. Gittin 56 a.)[1].

Dans l'hypothèse où l'authenticité du récit de Jean serait absolument démontrée, ce sous-entendu servira à expliquer les paroles de Jésus. « Qui va te trahir ? » C'est, répond Jésus allégoriquement, celui à qui je donnerai un morceau ; car, se dit-il, en faisant un de ces jeux d'esprit dont il était coutumier, *il va manger le*

[1] D'ailleurs nous ne voyons pas d'inconvénients à ce que la première expression ait été employée alors.

morceau, ou *mon morceau*. Puis, après que Judas a pris le morceau, il lui dit : « Fais au plus tôt ce que tu fais », *va manger le morceau*, va me dénoncer.

Judas sort aussitôt et va le dénoncer.

Ne peut-on pas se demander maintenant : Jésus n'aurait-il pas dit simplement : « Judas va manger le morceau » ou « Judas a mangé le morceau [1] », et les évangélistes plus tard ne comprenant plus la valeur de cette expression, mais se rappelant qu'il s'agissait de trahison, n'ont-ils pas *traduit cette expression en récit ?*

Qu'on ne l'oublie pas, nous sommes dans le pays de la Agada, les disciples de Jésus sont des Agadistes ; or, qu'on lise seulement deux pages de Agada dans le Talmud et dans les Midraschim, et l'on restera confondu devant cette prodigieuse fécondité d'imagination des Agadistes qui s'emparent des versets souvent les plus insignifiants de la Bible pour les animer, les transformer en récits merveilleux, les *dramatiser*.

En veut-on des exemples ? J'en prends au hasard dans le Midrasch. « Toutes les fois, remarque le Midrasch, qu'on trouve » dans la Bible les mots : « Après ces choses, » à la suite de cer- » taines expressions, cela signifie « après des préoccupations ». » Or, à la suite du récit de la victoire remportée par Abraham sur » Cadorlaomer et ses alliés, la Genèse, ch. xv, v. 1, rapporte : « Après ces choses, la parole de Dieu fut adressée à Abram, dans » une vision, en ces termes : Ne crains pas, Abram, je suis ton » bouclier, ta récompense sera immense. » Quelles étaient donc » les préoccupations d'Abraham ? R. Lévi répond : Abraham était » rempli de crainte : « Peut-être, se disait-il, parmi les troupes » que je viens de massacrer, se trouvait-il un juste ou un homme » craignant le ciel. » *Dieu lui répondit alors dans une vision* : » *Ne crains pas*, *Abram*, il n'en était pas un pour lequel tu » puisses t'accuser, tous méritaient la mort. Au contraire, *ta ré-* » *compense sera immense*, tu recevras une immense récompense » pour avoir purgé le monde de leurs personnes. »

» Abraham était rempli de crainte : « J'ai été jeté dans une four- » naise ardente, j'ai été sauvé ; j'ai été exposé à la famine, j'ai été » sauvé; j'ai fait la guerre à ces rois, j'ai été sauvé. Peut-être » ai-je reçu ma récompense en ce monde et n'ai-je plus rien à » attendre dans l'autre ? *Dieu lui répondit alors* : « *Ne crains* » *pas*, *Abram*, tout ce que je t'ai fait, c'était *gratuitement* (tra-

[1] Car rien ne prouve que les prédictions de Jésus n'aient été composées *post eventum*, pour répondre à cette question qu'on se posait sans doute : Comment Jésus n'aurait-il pas su que Judas le trahirait ?

» duction du mot *mâgèn* pris dans son sens arabe, et qui signifie » en réalité *bouclier*) ; mais dans l'avenir, *ta récompense sera* » *immense* » (Genèse-rabba, ch. XLIV).

En somme, toutes les légendes de Jésus ne sont-elles pas des amplifications agadiques, des mises en drame des versets de la Bible, annonçant, d'après l'exégèse du temps, les événements qui devaient arriver au Messie?

Ces récits agadiques sont généralement mous, sans contours arrêtés, ils laissent toujours à l'imagination la faculté de les arrondir *inconsciemment*, d'en dénaturer même les traits principaux. C'est ainsi que s'expliqueraient les divergences qui règnent dans les deux versions de Jean et de Marc.

En résumé, ou le récit de Jean est authentique, dans ce cas il sous-entend d'un bout à l'autre l'expression *manger le morceau*, ou il ne l'est pas, et alors c'est l'expression elle-même qui a donné naissance à la légende [1].

ISRAEL LÉVI.

APOCALYPSES DANS LE TALMUD

A-t-il été composé à l'époque des Amoraïm, c'est-à-dire du IIIe au VIe siècle de notre ère, des Apocalypses messianiques juives ?

A priori, le fait ne serait pas étonnant. L'esprit juif avait pris goût à ces sortes de compositions littéraires. Le livre de Daniel était un trop séduisant modèle pour ne pas trouver d'imitateurs. Il devint de bonne heure le père de toute une littérature. Le 3e livre des *Oracles sibyllins*, le *livre d'Enoch*, le *livre des Jubilés* [2], le *4e Ezra*, *Baruch*, sont œuvres juives. *L'Apocalypse de saint Jean* respire la passion d'un chrétien encore fortement attaché au Judaïsme et à sa patrie. On peut suivre cette littérature jusqu'à la fin du IIe siècle. A partir du IIIe siècle on constate une lacune qui

[1] Nous laissons à ceux qui s'occupent des origines de notre langage populaire le soin de chercher si l'expression « manger le morceau » signifiant dénoncer, trahir, ne dériverait pas de l'histoire de Judas.

[2] Le *Livre des Jubilés* a dû originairement être composé en hébreu. Saadia, d'après un texte très authentique, le possédait en cette langue ; il le rapporta après son séjour en Palestine (דברי הימים, édité par Kirchheim, p. 32).

s'étend jusqu'à la naissance de l'Islamisme. Les conquêtes de Mahomet et de ses successeurs provoquèrent l'éclosion d'une littérature apocalyptique messianique très riche, écrite en hébreu, et qui se poursuit jusqu'à l'époque des Croisades. Or cette lacune est inexplicable. Les événements qui se sont produits en Asie pendant cette période étaient éminemment faits pour créer les conditions psychologiques qui d'ordinaire engendrent ces œuvres d'imagination. Dans les croyances du temps, l'avènement du Messie devait être annoncé par la chute de l'empire romain ou par sa domination universelle, précurseur de sa ruine[1]. Les alternatives de triomphe et de défaite des Romains et des Parthes, qui remplissent l'histoire de cette période, ont donc dû frapper fortement l'esprit des Juifs de Babylonie et de Palestine et leur faire concevoir l'espérance de l'arrivée de la *fin*, de la *délivrance*.

Les règles d'analogie, si fortes en histoire, seraient donc à elles seules peut-être suffisantes pour nous faire presque supposer l'existence d'apocalypses pendant cette période, alors même que nous n'en trouverions pas trace. Mais heureusement nous n'en sommes pas réduits à de simples conjectures, nous croyons qu'il nous est resté des textes, fragments d'apocalypses.

Dans le chapitre XI du Talmud Sanhédrin, où se trouvent

[1] D'après le livre de Daniel, il s'élèvera quatre bêtes, c'est-à-dire quatre empires, puis apparaîtra l'ère messianique. VII, 17. Cette quatrième bête est épouvantable, terrible, elle a des dents de fer, elle foule les nations, *ibid.* 7. Le dernier roi du quatrième empire prospérera et détruira le peuple des saints. VIII, 24 ; XI, 36. Il se forma bientôt cette croyance que l'ère messianique *devait* être précédée du triomphe d'un quatrième empire oppresseur. C'est en effet presque une loi que les Apocalypses qui, dans le principe, sont le tableau d'événements historiques, deviennent, dès qu'on n'en comprend plus les allusions, des prophéties, d'autant plus qu'elles-mêmes se donnent pour des révélations de l'avenir. On vit donc de bonne heure, dans ce quatrième empire, l'empire triomphant et cruel, Rome. « La Grèce évitera les malheurs de la guerre, la terreur et la peste, et secouera de nouveau le joug de la servitude, quand elle offrira en holocaustes ses victimes au temple du grand Dieu. Mais il existera une race d'hommes impies jusqu'à ce que prenne fin ce funeste destin, car vous ne sacrifierez pas à Dieu, tant que ne seront pas accomplies toutes les choses que le Dieu seul veut voir accomplir. C'est une nécessité invincible. » (Oracles sibyllins, liv. III, v. 520-573, traduction Delaunay, dans *Moines et Sibylles*, p. 356). Puis vient un tableau de l'ère messianique. Il s'agit là évidemment des Romains. (L'auteur s'adresse aux Grecs, leur transportant, par esprit de prosélytisme, ses idées juives sur l'ère messianique.)

Rab disait : « Le fils de David ne viendra que lorsque l'empire d'Edom (Rome) se sera étendu sur tout le monde... » Joma 10 a. Nous ferons remarquer en passant que ce texte de Rab a été défiguré de deux façons, sans doute à cause de la censure chrétienne. Au lieu d'*Edom*, אדום, le passage de Joma porte *Aram* ארם. Or, il n'y a pas à s'y tromper ; on dit en effet : « Ceux qui ont construit le temple (les Perses) doivent tomber au pouvoir de ses destructeurs (les Romains), *car Rab a dit :* « Le fils de David ne viendra, etc. » Si l'on conservait Aram, c'est-à-dire les Perses, ce serait un non-sens. Dans *Sanhédrin*, 98. b, le texte de Rab est ainsi rapporté : « Le fils de David ne viendra que lorsque *l'empire* se sera étendu sur *Israël*... »

réunis les principaux documents relatifs aux questions messianiques, f° 97 b, on cite une opinion d'après laquelle la durée du monde serait divisée en 3 périodes : 2000 ans de chaos, 2000 ans de loi, 2000 ans de temps messianiques. Ce passage est suivi de celui-ci :

Elie dit à Rab Jehoudah, frère de Rab Salla le Hasid : Le monde ne doit pas avoir moins de 85 jubilés (= 4165 ans), et dans le dernier jubilé, paraîtra le fils de David. — Quand? à la fin ou au commencement ? — Je n'en sais rien. — Ce jubilé sera-t-il écoulé ou non ? — Je n'en sais rien[1].

Cette façon de compter par jubilés rentre très bien dans la manière du *livre des Jubilés*[2]. De plus le dialogue est la forme littéraire affectionnée par les auteurs d'apocalypses. Enfin Elie qui paraît ici comme le *Révélateur* est en effet celui qui partage avec Matatron ou Micaël le privilège de soulever pour les mortels le voile de l'avenir et de leur annoncer quand le Messie viendra [3].

Un texte de cette faible étendue mérite-t-il l'importance que nous lui attribuons? Sans aucun doute, car on remarquera que notre fragment n'est cité par le rédacteur que parce qu'il se rapporte au sujet dont il a été parlé précédemment : à l'âge du monde et à la date des temps messianiques. Le rédacteur n'avait donc besoin de produire que ce qui se rapportait directement à la question; mais nous avons le droit de supposer un ouvrage plus étendu dont notre texte aurait été extrait. Il y a plus, nous y sommes contraints. En effet, ce Rab Jehoudah paraît très rarement dans le Talmud, et toutes les fois que nous le rencontrons, il converse avec Elie sur des sujets messianiques. Dans *Joma* 19 b. on lit :

Élie dit à Rab Jehoudah, frère de Rab Salla le Hasid : Vous prétendez que le Messie ne viendra pas et cependant aujourd'hui, jour de Kippour, il a été commis de nombreux crimes[4].

Dans les procédés de l'Apocalyptique, c'est une façon déguisée de reprocher aux contemporains leur incrédulité ou leur découragement : Elie n'est ici que l'interprète des sentiments de Rab Je-

[1] Ce fragment a donc été composé à la fin du 84e Jubilé, c'est-à-dire au milieu du IVe siècle, date qui s'accorde très bien avec ce que nous savons de Rab Jehoudah, frère de Rab Salla.

[2] M. Maurice Vernes, *Histoire des idées messianiques*, p. 163, l'a déjà remarqué. Ce serait une preuve de plus que le livre des Jubilés aurait été écrit en hébreu,

[3] Nous renvoyons ceux qui voudraient avoir une idée du rôle d'Élie à S. Kohn, *der Profet Elijah in der Legende*. Breslau, 1863, tirage à part de la *Monatsschrift* de Fränkel; Berichte, de la Société de Leipzig, 1866, p. 213 ; Sitzungsberichte de l'Acad. de Munich, 1871, p. 462.

[4] Rabbi Johanan avait dit : « Le Messie ne viendra que dans une génération entièrement coupable ou entièrement innocente. » *Sanhédrin*, 98 a.

houdah. Or ces sentiments répondent admirablement à ce que nous savons de son époque. Rab Joseph disait avec amertume, et, qui sait? peut-être avec un certain scepticisme : « Combien d'années sabbatiques écoulées où sont apparus les signes précurseurs du Messie et cependant il n'est pas venu! » *Sanh.* 97 a. R. Jonathan s'élevait aussi avec énergie contre ces *suppulateurs des fins*, qui, s'appuyant sur les calculs qu'ils faisaient sur les temps fixés par Daniel jusqu'à l'arrivée du Messie[1], disaient : « Puisque la *fin* est arrivée et que le Messie n'est pas venu, il ne viendra plus. » *Ibid.* 97 b.

Ce passage de *Joma*, 19 b peut donc appartenir aussi à une apocalypse et n'être qu'un complément de celui de *Sanhédrin*.

On peut donc soutenir sans témérité l'existence d'une apocalypse messianique composée en Babylonie au IVe siècle.

Ce résultat ne manque pas d'importance pour l'histoire de la littérature juive. On s'est quelquefois plu à considérer les nombreuses apocalypses juives écrites pendant la période qui s'étend de la clôture du Talmud aux Croisades, comme des imitations d'ouvrages persans congénères, à cause de cette lacune dont avons parlé plus haut. Mais si l'on suppose que le Talmud, comme toute compilation, a donné le coup de mort à bon nombre de petits ouvrages dont il a pris des extraits et si l'on admet l'exactitude de nos déductions, cette lacune ne sera plus si grande et l'on n'aura plus besoin de chercher l'origine de cette apparente résurrection de la littérature apocalyptique juive, dans l'imitation d'ouvrages étrangers.

Le même chapitre de *Sanhédrin* 98 a renferme un document du même genre peut-être, mais plus développé.

Le rédacteur y rapporte un dialogue tenu entre Samuel et le roi Sapor Ier : « Le roi Sapor dit à Samuel : Vous dites que le Messie viendra, monté sur un âne; eh bien! je vais lui envoyer un cheval étincelant que je possède. — En as-tu un qui ait cent couleurs? lui répondit Samuel en plaisantant. » Puis le compilateur ajoute sans transition :

Rabbi Jehoschoua ben Lévi rencontra Élie qui se tenait à la porte de la caverne de Rabbi Schimon ben Johaï....[2] Quand viendra le Messie? lui demanda-t-il? — Va le demander à lui-même. — Où est-il? — A la porte de Rome[3]. — Comment le reconnaître? — Il est

[1] Daniel, VIII, 14; IX, 24-27; XII, 11-12.

[2] D'après certaines versions : « R. J. b. L. rencontra Elie et R. S. b. J. qui se tenaient à la porte du Paradis. » Rabbinowicz, דקדוקי סופרים, IX, p. 292.

[3] Notre texte actuel a « à la porte de la ville », mais il faut lire « à la porte de Rome, » comme le portaient tous les manuscrits et toutes les éditions du Talmud antérieures à celle de Bâle, corrigée d'après les ordres de la censure. Rabb. *loc. cit.*

assis au milieu des pauvres qui suppor ent des maladies... — Il se rendit auprès de lui. — Paix sur toi, Maître ! — Paix sur toi, fils de Lévi ! — Quand Maître viendra-t-il ? — Aujourd'hui. — Il revint auprès d'Élie. — Que t'a-t-il dit ?... Il m'a trompé, car il m'a annoncé qu'il viendrait aujourd'hui, et il n'est pas venu. — C'est qu'il voulait dire : aujourd'hui, si vous obéissez à sa voix, Ps. 95, 7.

On remarquera les noms qui paraissent dans ce récit : ce sont ceux d'Elie, de Rabbi Schimon ben Johaï et de Rabbi Jehoschoua ben Lévi. Or Elie est pour ainsi dire le personnage obligé de toute apocalypse. Rabbi Schimon ben Johaï et Rabbi Jehoschoua ben Lévi jouent, à l'époque arabe, le même rôle que Daniel, qu'Enoch, qu'Ezra, que Moïse dans la littérature antérieure. Rabbi Schimon ben Johaï a donné son nom aux *Mystères de Rabbi Schimon ben Johaï* [1], qui ont eux-mêmes été copiés et arrangés dans la *Prière de Rabbi Schimon ben Johaï* [2], apocalypses les plus importantes de l'époque des kalifes. Rabbi Jehoschoua ben Lévi est le héros d'aventures merveilleuses consignées dans le livre qui porte son nom [3] et dans le livre du *Jardin d'Eden* [4]. Il voyage dans le Paradis, en visite toutes les sections, accompagné par un Introducteur, comme le Dante par Virgile, arrive près du Messie et l'interroge sur l'époque de sa venue. Le Messie s'entretient avec lui comme un simple mortel et lui dévoile l'avenir. Le style de ces compositions, le dialogue employé comme forme littéraire, la présence de l'un de ces trois personnages légendaires présentent une analogie trop frappante avec notre texte pour qu'on ne s'y arrête pas. On placerait notre passage dans un de ces cadres, qu'il y semblerait absolument à sa place, tant la similitude est parfaite. Mais nous pouvons même montrer que les auteurs d'apocalypses postérieurs ont considéré notre passage comme un modèle d'apocalypse.

En effet dans le *livre de Zeroubabel* [5], Zeroubabel est transporté à Rome [6], la grande ville, la ville de sang; comme Rabbi Jehoschoua, il y rencontre le Messie, gisant dans la rue, meurtri et méprisé. Comme R. Jehoschoua, Zeroubabel lui demande : « Quand viendras-tu? » N'est-ce pas là presque une copie ?

[1] Ad. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, III, p. 78-82.

[2] Ibid., IV, p. 117-127.

[3] *Histoire de R. Jehoschoua*, ibid., II, p. 49, à comparer avec Midrasch Conen, ibid., p. 29.

[4] Ibid., II, p. 52-53.

[5] Ibid., p. 54.

[6] Le Messie devait, avant son avènement, demeurer à Rome. j. *Taanit*, 64, 1, Rabb-Jehoschoua ben Lévi dit : « Si quelqu'un te dit : Où est *ton Dieu* (expression très curieuse), dis-lui : Dans la grande enceinte de Rome. » Cf. le Targ. Jérus, sur Ex. XII, 42. « Ils verront le Messie fleurir aux portes de Rome »; *Agadat Bereschit*, dans Jellinek, IV, p. 35.

Cependant nous n'osons pas affirmer que ce fragment soit aussi probant que le précédent. Il se peut qu'il appartienne à une histoire générale de Rabbi Jehoschoua ben Lévi dont les deux Talmuds et la Pesikta de Rab Cahna nous fournissent de nombreux éléments. Dans cette histoire légendaire, Elie joue un grand rôle et se montre comme le compagnon ordinaire du rabbin. C'est ce que confirmeraient les quelques lignes de remplissage que nous avons dû remplacer par des points de suspension pour donner un caractère à notre morceau. Cependant on pourrait soutenir que ce morceau apocalyptique a été ainsi remanié plus tard.

Quoi qu'il en soit, nous croyons que cette petite étude confirme cette idée qu'à l'époque de la rédaction du Talmud, il existait certains ouvrages, aujourd'hui perdus, dans lesquels le compilateur a abondamment puisé. Nous avons aussi saisi sur le fait le procédé du rédacteur. Il a travaillé, pour ainsi dire, les ciseaux à la main, extrayant des documents dont il disposait, tout ce qui se rapportait à la question qu'il traitait. Il trouvait un morceau offrant quelque analogie avec sa dernière phrase : il le détachait de son cadre pour l'insérer à la suite. Il est vrai qu'ainsi tronqué le morceau perdait son caractère, qu'il devenait méconnaissable : le compilateur ne s'en inquiétait pas. Puis, il fallait souder ces fragments. Un récit employant la première personne aurait étonné le lecteur si on l'avait ajouté à un récit à la troisième personne. Quel mal y avait-il d'ailleurs à écrire : « Elie dit à Rab Jehoudah », tandis que le texte portait : « Elie me dit », puisque l'auteur était Rab Jehoudah? Sans doute, l'œuvre d'imagination, comprise de tout le monde était complètement défigurée; elle devenait ainsi une histoire ayant l'air de vouloir se donner pour vraie. Peut-être en effet le compilateur la considérait-il ainsi [1]. Le

[1] Voici un autre exemple du procédé du compilateur. Dans *Sanh.* 110 a, au sujet du verset des Nomb. XXVI, 11 : « Les fils de Korah ne moururent pas », on cite une opinion d'après laquelle ils auraient trouvé place dans le Gehinnom où ils disent des cantiques. Là-dessus, on ajoute : « Rabah bar bar Hannah dit : Un jour, nous étions en voyage ; un Arabe me dit : Viens, je vais te montrer l'endroit où a été englouti Korah. Il y alla et vit deux fentes d'où sortait de la fumée, etc. » Or nous possédons, pour ainsi dire, le recueil de contes d'où a été extrait ce récit de Sanhédrin. Le Talmud *Baba Batra*, 73-74, nous raconte, en effet, un certain nombre d'aventures extraordinaires dont a été le héros notre célèbre voyageur, et parmi lesquelles se trouve notre récit. Qu'a-t-on fait? Pour montrer que l'auteur de ce récit est Rabah bar bar Hannah, on a dit : « R. b. b. H. dit : » phrase qui, naturellement, n'était pas dans le recueil. Pour amener convenablement cette histoire, on a résumé les circonstances dans lesquelles elle est arrivée. Cependant, la présence de cet Arabe, expliquée dans *B. B.*, ne l'est pas ici. Dans *B. B.*, c'est un Arabe qui se joint à eux dans leur voyage. — Notre récit flotte sans cesse entre la 1re et la 3e personne, parce que dans *B. B.*, tout le récit est à la 1re personne et qu'ici, en copiant, on a oublié parfois qu'on avait employé d'abord la 3e. — Puis, ce qui est

Talmud devient ainsi parfois dans sa partie légendaire, une compilation incohérente, véritable énigme faite pour confondre l'esprit du lecteur non prévenu. Avec le temps, il se fonde une école d'interprètes, école de *rationalistes*, animée des plus louables intentions, ouverte aux idées philosophiques, qui recherche gravement, comme le Raschba et le Marscha, le fonds de vérité que doivent couvrir des obscurités si profondes.

ISRAEL LÉVI.

BULLES INÉDITES DES PAPES

L'histoire des relations des Juifs avec la papauté reste encore à faire. Nous y apportons aujourd'hui une « contribution » en publiant les bulles suivantes. Aucune d'elles ne figure dans les *Regesta* de Jaffé et de Potthast, il est donc probable qu'elles sont inédites.

La première n'est qu'une copie d'une bulle bien connue. Elle n'a d'intérêt que par les signatures, dont quelques-unes sont inconnues et par le *Vidimus* qui termine cette copie. La chancellerie papale se répétait assez volontiers.

La seconde (avec les deux pièces similaires) se rapporte principalement à ce malheureux port de la rouelle par laquelle, depuis le concile de Latran de 1215, on distinguait les Juifs dans la rue.

La troisième est relative à la transformation en église de la synagogue des Juifs d'Orléans après l'expulsion de 1182 sous Philippe-Auguste. Elle m'a été signalée, ainsi que la bulle de Philippe-Auguste, par M. Lœwenfeld, de Berlin, chargé d'une mission du gouvernement allemand pour préparer une nouvelle édition des *Regesta* de Jaffé.

plus grave, cette aventure, de R. b. b. H. qui, dans son cadre, était considérée par les docteurs eux-mêmes (*B. B.*, 74 a) comme un conte amusant, est rapportée ici gravement comme un argument.

On pourrait aussi faire d'intéressantes remarques sur la façon dont le texte de *Sanh.* modifie les expressions mêmes et remplace par exemple un terme rare comme le v. דיץ par l'aphel de יהב plus commun.

I.

Viterbe, 2 août 1278. — Le pape Nicolas III (1277-1280) renouvelle en faveur des Juifs les dispositions de ses prédécesseurs Calixte II (1119-1124), Eugène III (1145-1153), Alexandre III (1159-1181), Clément III (1187-1191), Célestin III (1191-1198), Innocent III (1198-1216), Honorius III (1216-1227) : Ne pas baptiser les Juifs de force ; — ne pas les blesser, tuer, ni leur ravir leurs biens, ni changer les coutumes sous lesquelles ils vivent ; — pendant leurs fêtes, ne pas les poursuivre à coups de bâton ou de pierres ; — ne pas leur imposer de nouvelles servitudes ; — ne pas mutiler ni diminuer leurs cimetières, ni exhumer leurs morts. — Bulles ou actes similaires : Le Concile du 19 mars 1179, sous Alexandre III (Mansi, Concilia, XXII, p. 259) ; Clément III, 1190, même bulle : voir Decrétales de Grégoire IX, livre V, tit. VI, chap. 9; Innocent III, septembre 1199 : Epîtres, édit. Baluze, I, p. 540; Honorius III, 5 nov. 1217, même bulle, voir le texte dans le Bullaire de Charles Coquelin (Rome, 1740, tome III, 1re partie, p. 191). Sur Calixte, Eugène et Célestin, je n'ai rien trouvé.

Arch. nat. J 427, n° 12. Copie.

Introduction de la copie :

Hoc est translatum littere que (*lege :* quam) habuimus a domino papa, ratione fratrum minorum qui impediebant orationes nostras ratione sermonis [1] (Suit la Bulle *Sicut judei* [2]).

Orbiculus : Miserere meî, Deus, Miserere meî ; S. Petrus, S. Paulus ; Nicolaus Papa III.

Monogramma : Bene Valete.

Subscripserunt :

Ego Nicolaus, catholice ecclesie episcopus.

Ego Ordonius [3], Tuculanus episcopus.

Ego frater Bentevenga [4], Albinensis episcopus.

Ego frater Latinus [5], Ostiensis et Velletrensis episcopus.

Ego Ancherus, tit. Sancte Praxedis presbiter cardinalis.

Ego Guillelmus, tit. Sancti Marchi presbiter cardinalis.

Ego Gerardus [6], Basilice XII. Apostolorum presbiter cardinalis.

Ego Iacobus, Sancte Marie in Cosmidin [7] diaconus cardinalis.

Ego Gottofridus, Sancti Georgii ad Velum aureum diaconus cardinalis.

[1] Ce sont probablement les Juifs qui parlent. Quand une synagogue était à côté d'une église, on se plaignait souvent, au moyen-âge, d'être troublé par les prières des Juifs. *Ratione sermonis*, peut-être à cause des sermons prononcés dans une église voisine, et où l'orateur était interrompu par le bruit venant de la synagogue.

[2] La bulle est exactement celle d'Honorius III, sauf que, dans l'énumération des papes, Nicolas ajoute Honorius.

[3] La copie porte, par erreur, Ordinis. Cf. Potthast, p. 1755.

[4] Potthast a : Bentivenga.

[5] Ce nom manque dans Potthast.

[6] Ce nom manque dans Potthast.

[7] La copie porte, par erreur, « in Cosmidem ».

Ego Matheus, Sancte Marie in Porticu[1] diaconus cardinalis.

Ego Iordanus, Sancti Eustachii diaconus cardinalis.

Datum Viterbii per manum magistri Petri de Mediolano, sancte romane ecclesie vice cancellarii, IIII° non. Augusti, indictione VI, incarnationis dominice anno M° CC° LXXVIII, pontificatus vero domini Nicolai pape III^i anno primo.

Et nos M.[2] miseratione divina Pampilonensis episcopus, vidimus, tenuimus et legimus quandam litteram domini Nicolai pape non viciatam nec abbolitam in aliqua parte sui, set integram in filo stillo et bulla et in translato eiusdem de verbo ad verbum prout in eadem littera domini pape continetur, in examinato translato sigillum nostrum duximus apponendum in testimonium premissorum, et hanc subscriptionem mandavimus fieri per Lupum, eximium notarium publicum et iuratum, qui quidem fecit ibidem signum suum in testimonium predictorum[3].

II.

Viterbe, 3 septembre 1257. — Le pape Alexandre IV (1254-1261) écrit le même jour au duc de Bourgogne, à Charles, comte d'Anjou et de Provence, et au Roi de France, pour leur rappeler les dispositions du Concile général de Latran (1215), relativement au signe que doivent porter les Juifs pour être reconnus, afin qu'il n'y ait point de relations damnables entre les Juifs et les femmes chrétiennes, ou entre les chrétiens et les femmes juives. Les Juifs ne doivent pas obtenir d'offices publics, car ils en abusent pour vexer les chrétiens. Ces dispositions ne sont pas observées par les personnages auxquels le pape s'adresse, voilà pourquoi il les leur rappelle. Aux deux premiers, il recommande aussi de faire saisir les exemplaires du Talmud, qui contient des erreurs et des blasphèmes horribles et intolérables contre le christianisme, le Christ et la sainte Vierge. — Actes similaires. *Signe distinctif*, Concile de Latran, 1215; — *Offices*, Grégoire VII (1080, Mansi, XX, 341); Innocent III (*Epist.*, XII, 108); Concile de Latran, 1215; Nicolas III (Baronius, année 1279, n° 26); Grégoire IX, 1226; — *Talmud*. Grégoire IX, 9 juin, 20 juin (Bibl. nat., ms. lat., 16558); 25 août 1239, etc; Innocent IV, 5, 7 ou 8 mai 1244, 4 août 1247.

Arch. nat. L 252, n° 203 (au duc de Bourgogne), n° 204 (au comte d'Anjou), n° 205 (au Roi de France). Originaux.

Alexander episcopus servus servorum Dei, dilecto filio nobili viro duci Burgundie[4] salutem et apostolicam benedictionem. In sacro generali concilio provida fuit deliberatione statutum ut Iudei a Xpianis qualitate habitus distinguantur, ne illorum isti vel istorum illi possint mulieribus dampnabiliter commisceri. In eodem

[1] La copie porte, par erreur, « in Portu ».

[2] Si ce nom désigne bien l'évêque de Pampelune, il pourrait être l'initiale du nom de l'évêque Michael Sanchez, évêque de Pampelune, de 1277 à 1286. Voir Gams, *Series episcoporum* (Ratisbonne, 1873), p. 62.

[3] La copie porte, par erreur, « penditorum ».

[4] N° 204, nobili viro Carolo Andegavie et Provincie Comiti; — n° 205, Carissimo in Xpo filio regi Francie illustri.

etiam concilio fuit prohibitum ne Iudei publicis officiis preferantur, quoniam sub tali pretextu Xpianis plurimum sunt infesti. Sed sicut accepimus Iudei terre tue [1] statutum huiusmodi non observant, propter quod dampnate commixtionis excessus potest sub erroris velamento presumi. Idem quoque Iudei contra prohibitionem eandem huiusmodi officiis preferuntur. Cum autem per te decet super hiis salubriter provideri. Nobilitatem [2] tuam rogamus et hortamur attente per apostolica tibi scripta mandantes [3] quatinus predictos Iudeos ad deferendum signum quo a Xpianis qualitate habitus distinguantur, tradita tibi a deo potestate compellens non permittas quod ipsi predictis officiis preferantur. Ad hec omnibus Iudeis predicte terre auferri facias libros qui thalmuth vulgariter appellantur, in quibus continentur errores contra fidem catholicam ac horribiles et intollerabiles blasphemie contra dominum nostrum Jhesum Xpum et beatam Mariam virginem matrem eius [4]. Super hiis autem sic provideat tua sinceritas quod exinde tibi a clementia Regis eterni proveniat quod ipsa pro piis actibus recompensat, nosque propter hoc devotioni tue [5] grates uberes referamus. Datum Viterbii III non. septembr., pontificatus nostri anno quarto.

III.

A Sulli, du 1er novembre au 8 avril 1200 (Daté 1199 [6]). — Après l'expulsion des Juifs, en 1182, l'église de Saint-Sauveur d'Orléans fut construite sur l'emplacement de leur synagogue, et Philippe-Auguste en fit don au chantre et au chapitre de cette église. Après l'abandon de cette église par ces donataires, il la concède, comme on voit par la pièce ci-dessous, aux Frères hospitaliers de Jérusalem. La conversion de la synagogue en église avait été inspirée par un sentiment pieux aux habitants d'Orléans (voir François Le Maire, *Histoire de la ville et diocèse d'Orléans*, 2e vol. Paris, 1650, p. 119).

Arch. nat. S 5010, n° 29. Original.

In nomine sancte et individue Trinitatis amen. Philippus Dei gratia Francorum Rex. Noverint universi presentes pariter et futuri quod nos intuitu Dei et pro salute anime nostre ecclesiam Sancti Salvatoris aurelianensis, ubi fuit sinagoga Iudeorum, dilectis nostris fratribus hospitalis ierosolomitani dedimus, sicut eam dederamus cantori eiusdem ecclesie et canonicis, tenendam ab eisdem fratribus imperpetuum in eadem libertate in qua eam

[1] N° 205, regni tui.
[2] N° 205, Serenitatem.
[3] N° 205, supprime les mots « per apostolica . . . mandants ».
[4] N° 205, Tout ce passage est supprimé à partir des mots : Ad hec omnibus.
[5] N° 205, Celsitudini regie.
[6] Pour la fixation de la date, voir Léopold Delisle, *Catalogue des Actes de Philippe-Auguste*, n° 572.

dederamus predictis cantori et canonicis, ita quod iidem fratres eam sicut diximus tenebunt ex quo predictus cantor decesserit vel eam demiserit. Quod ut perpetuum robur optineat, sigilli nostri auctoritate et regii nominis karactere inferius annotato precepimus confirmari. Actum apud Soliacum anno ab incarnatione domini M° C° nonagesimo nono, anno regni nostri vigesimo primo. Astantibus in palatio nostro quorum nomina supposita sunt et signa. Dapifero nullo; S[ignum] Guidonis buticularii; S. Mathei camerarii; S. Droconis constabularii.

Data vacante (*monogramme* : PHILIPPUS) cancellaria.

B. Latran, 14 mai 1193. — Le pape Célestin III confirme la première donation faite par Philippe-Auguste au chantre et au chapitre de Saint-Sauveur d'Orléans.

Arch. nat. L 235, n° 10. Original.

CELESTINUS episcopus servus servorum Dei, dilectis filiis decano et canonicis Sancti Salvatoris aurelianensis salutem et apostolicam benedictionem. Justis petentium desideriis dignum est nos facilem prebere consensum, et vota que a rationis tramite non discordant effectu prosequente complere. Cum autem karissimus in Xpo filius noster Philippus, illustris Francorum Rex, a civitate vestra divino zelo succensus Iudeorum perfidiam exclusisset, sinagogam ipsorum piis usibus deputavit, ut videlicet in eodem loco ad honorem salvatoris nostri Jhesu Xpi deberet ecclesia fieri in qua ei assidue dignum impenderetur obsequium et eius clerus et populus deberent celesti pane iuxta formam catholice fidei sustentari; quia vero hec per eiusdem domini nostri Jhesu Xpi gratiam congrue sunt effectui mancipata, ecclesiam ipsam et personas vestras cum omnibus que in presentiarum rationabiliter possidetis aut in futurum iustis modis Deo propitio poteritis adipisci, sub beati Petri et nostra protectione suscipimus. Specialiter autem mutationem ipsam dextere excelsi[1] que in prescripte rei serie pie facta dinoscitur, auctoritate apostolica confirmamus et presentis scripti patrocinio communimus. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre protectionis et confirmationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursurum. Datum Laterani II id. Maii, pontificatus nostri anno tertio.

ISIDORE LOEB.

[1] Je ne comprends pas ce passage. Les mots « dextere excelsi » indiqueraient-ils le transsept droit de l'Eglise, représentant le bras droit de la croix ou de Jésus ?

LETTRES DES JUIFS D'ARLES ET DE CONSTANTINOPLE

(1489)

L'*Armana prouvençau*[1], et d'après l'*Armana*, la *Revue des langues romanes*[2], publient deux lettres curieuses provenant des communautés juives d'Arles et de Constantinople, et écrites à l'occasion de persécutions dirigées contre les Juifs de Provence par le roi Louis XI.

Le rédacteur anonyme de l'article de l'*Armana* dit avoir trouvé ces documents dans les archives d'Arles. Il publie la lettre des Juifs d'Arles dans la langue originale, c'est-à-dire en provençal; quant à la réponse des Juifs de Constantinople, il déclare la traduire mot pour mot de l'espagnol en provençal. L'article se termine par la note suivante mise entre parenthèses : (*La royale couronne des Roys d'Arles*, *par Bouis*, p. 475.)

Il y a contradiction entre cette indication et la déclaration que fait le rédacteur de l'article, d'extraire ces documents des archives d'Arles. S'ils sont empruntés à l'ouvrage de Bouis, pourquoi annoncer qu'on les a trouvés en feuilletant les archives? S'ils sont pris aux archives, pourquoi ne pas donner l'indication des cotes, de manière à permettre de retrouver les originaux?

Quoi qu'il en soit, et dans l'impossibilité de faire ou de faire faire des recherches dans les archives arlésiennes, nous jugeons plus simple de donner le texte de Bouis d'où découle vraisemblablement celui de l'*Armana*. D'ailleurs le commentaire dont Bouis entoure ces documents est plus explicite et plus complet.

Sur ma demande, mon ami M. Paul Meyer s'est assuré que l'ouvrage de Bouis existe à la Bibliothèque nationale où il est coté L K $\frac{7}{428}$. Le titre exact en est : *La royalle couronne des roys d'Arles*,.. *par M. I. Bouis, prestre*, *Avignon*, *1641*. — In-4°. — Il n'existe pas au British Museum.

M. Israël Lévi a bien voulu copier pour moi le passage contenant ces curieux et intéressants documents. Nous les reproduisons ici (p. 474 et suivantes).

[1] L'*Armana prouvençau pèr lou bèl an de Diéu 1880*, p. 61. L'article, cela va sans dire, est rédigé tout entier en provençal.

[2] Année 1879, t. II, p. 303 (Compte-rendu de l'*Armana*, par M. Roque-Ferrier).

Les consuls d'Arles entendans les plaintes que tous les habitans faisoient contre les perfides Iuifs, qui habitoient dans la ville, à cause des usures qu'ils commettoient : car Arles, qui est une ville de mesnagerie, subjete à la bonne ou mauvaise saison, les Iuifs se servans de l'occasion offroient de l'argent à l'usure aux habitans d'Arles, ce qui leur causoit le sommeil d'une vaine esperance de pouvoir supporter telle tyrannie : mais cela estoit la perte de toutes leurs commoditez. Et comme dans Rome les usures furent la cause de sedition, ainsi que l'asseure Tacite : aussi dans Arles, le peuple s'estoit si fort esmeu qu'on eust beaucoup de la peine d'esviter que tous les Iuifs ne fussent jettez dans le Rosne, de quoi le Roy Charles adverty, et desirant de capter tousjours mieux le cœur des habitans d'Arles, chassa par son edict ceste maudite race de la Ville, et de son terroire, l'an *1493*.

Deux ans auparavant, les Iuifs se voyans grandement hay en France, et que le Roy Louys XI, les avoit chassez de son Royaume avant qu'il fut Comte de Provence ; et qu'ils estoient menassez de mesme exil : escrivirent une lettre aux Iuifs de Constantinople, leur demandent (*sic*) conseil de ce qu'ils avoient à faire ; la coppie de ceste lettre a esté fidellement tirée sur une vieille coppie des Archives d'une des plus fameuses abbayes de Provence, laquelle i'ay trouvé à propos d'incerer dans ce discours a cause de la curiosité.

Lettre des Iuifs d'Arles envoyée aux Iuifs de Constantinople.

« Honorablez Juzious, salut et graci. Devez saber, que lou Rey de
» Franzo [1] que a de nouveau [2] agut lou païs de la Provenzo [3] à fach
» cri public de nos mettre [4] crestians vo de quita ses terrous [5] : et los
» d'Arlé [6], d'Aix [7], et de Marzeillo [8] vuolon prendré nostras [9] bens,
» nos menazon [10] de la vida [11], arrouynon [12] nostras Sinagogas, et nos
» fan pron [13] de troublez [14], so qué nos ten [15] confus de zo [16] que deven
» fairé per la ley de Mozen [17] : quez [18] la cauzo [19] que vos pregan de
» voulé sagiamen noz [20] manda zo [21] que deven fairé.

» *Chamorre Rabbin des Iuzious d'Arlé lou 13. de Sabath. 1489* [22]. »

Ceux de Constantinople firent tost responce : mais ce ne fut pas en langue Hebraïque ny Provencalle : mais en Espagnol : car ce langage

[1] Variantes de l'*Armana* : Franço. — [2] Nouvéu. — [3] Prouvenso. — [4] Metre. — [5] Terros. — [6] Arles. — [7] Ais. — [8] Marselho. — [9] Nostres. — [10] Menaçon. — [11] Vido. — [12] Arrouinon. — [13] Proun. — [14] Troubles. — [15] Ren. — [16] So. — [17] Mozeu. — [18] Qu'es. — [19] Causo. — [20] Nos. — [21] So.

[22] Voici la traduction de ce texte, pour les lecteurs peu familiers avec le provençal :

« Honorables Juifs, salut et grâce. Vous devez savoir que le roi de France, qui a pris possession de nouveau du pays de Provence, nous a ordonné par cri public de devenir chrétiens ou de quitter ses domaines. Et ceux d'Arles, d'Aix et de Marseille veulent prendre nos biens, ils menacent nos vies, ruinent nos synagogues et nous font beaucoup de mal, ce qui nous rend troublés sur ce que nous devons faire pour la loi de Moyse : voilà pourquoi nous vous prions de vouloir sagement nous mander ce que nous devons faire.

» CHAMORRE, rabbin des Juifs d'Arles, le 13 de Schevath, 1489. »

estoit fort bien entendu en ce temps, veu que le Roy René et ses devanciers estoient Comtes de Barcellone voysins des Espagnols [1], laquelle trouvee ensuitte de l'autre [2] i'ay inseree à son langage naturel.

Response des Iuifs de Constantinople à ceux d'Arles et de Provence.

« Amados[3] hermanos en Moisen vuestra carta ricebimos en laqual » nos significais les habaijos, et infortunios que padescer; de las- » quales, il sentimiento nos a cabido en tanta parté como a vos » otros; il parecer de los grandez Satrapas y Rabinos es lo se- » quienté.

» A lo que dezis que el Rei de Françia os haze boluer Christianos: » que lo hagais pues nó podeis otro; mais que se tiene la lei de » Moisen el curazon.

» A lo que dezis que os mandan quitar vuestras haziendos; hazeds » vuestras hijos mercaderos paraque, a poco a poco, les quiten las » suias.

» A lo que dezis que os quitan las vidas : hazeds vuestros hijos » Medicos, y Apotecarios, paraque las quiten las suias.

» A lo que dezis que os destruien vuestras Sinagogas : hazed » vuestras hijos Canonicos y Clerigos, paraquie les destruien sus » Templos.

» A lo que dezis que os hazem otros vexationes : procurais que » vuestros hijos sean Abogados y Notarios y que semper intienda » en negotios de Republicas : paraque sujagando los Chrestianos » ganeis tierra : y os podais vengar dellos. Non salgais destra orden » que os damos por que per experiencia verreis que de abatidos » verneis sertenido en algo.

» *V. S. S. V. F. F. Principe de los Iudeos de Constantinopola* » *lo XXI. de Casleu.* »

I'ay trouvé à propos de traduire ceste responce à nostre langage François, pour mieux donner à connoistre la malice de ceste nation.

Responce :

Bien aymez Freres en Moyse ; nous avons reçeu vostre lettre, par laquelle vous nous signifiez les traverses, et infortunes que patissez (le ressentimens desquelles nous a autant touchez qu'à vous autres :) mais l'advis des plus grands Rabbins, et Satrapes de nostre Loy, est tel que s'ensuit.

[1] L'explication que Bouis essaie de donner de l'emploi de l'espagnol est peu exacte : La lettre de Constantinople est écrite en espagnol tout simplement parce que l'espagnol était la langue maternelle des Juifs de Constantinople, comme la lettre des Juifs d'Arles est écrite en provençal parce que le provençal était la langue maternelle des Juifs de Provence. L'espagnol du xve et du xvie siècle est encore aujourd'hui le langage courant des Juifs sur le littoral oriental de la Méditerranée.

[2] C'est-à-dire à la suite de l'autre.

[3] Nous reproduisons sans changement l'orthographe de Bouis, si fautive et inconséquente qu'elle soit en certains endroits.

Vous dites que le Roy de France veut que vous soyez Chrestiens, faites le puis qu'autrement ne pouvés faire : mais gardés tousjours la souvenance de Moyse dans le cœur.

Vous dites qu'on veut prendre vos biens : faictes vos enfans Marchants, et par le moyen du traffic vous aurez peu à peu tout le leur.

Vous vous plaignés qu'ils tantent contre vos vies : faictes vos enfans Medecins et Appoticaires : qui leur fairont perdre la leur sans craindre de punition.

A ce que dites qu'ils destruisent vos Sinagoges : taschez que vos enfants viennent Chanoynes, et Clercs, pource qu'ils ruineront leur Eglise.

Et a ce que dictes que supportez des grandes vexasions : faictes vos enfans Advocats, Notaires, et gens qui soient d'ordinaire occupez aux affaires public [1], et par ce moyen vous dominerés les Chrestiens, gaignerés leurs terres, et vous vengerés d'eux. Ne vous escartés point de l'ordre que nous vous donnons : car vous verrez par experience que d'abbaissés que vous estes vous serés grandement eslevés.

V. S. S. V. S. F. F. Prince des Juifs de Constantinople,
le XXI Decembre 1489.

La réponse des Rabbins de Constantinople est assurément originale. Elle offre une telle apparence d'ironie et les raisons y sont déduites avec tant de vigueur et de hardiesse qu'on se demande malgré soi si on n'a pas là l'œuvre d'un ingénieux faussaire. Certains traits piquants sur les médecins et les apothicaires ne rappellent-ils pas Molière ?

Toutefois, quel serait l'auteur de ces pièces ? Bouis ? Mais le lourd écrivain dont on vient de lire la prose indigeste aurait-il été capable d'écrire cette lettre espagnole, si vive d'allures, si nette et si forte ? Et puis comment et pourquoi aurait-il eu l'idée de fabriquer l'original en espagnol ? L'explication vague, superficielle et inexacte qu'il donne de l'emploi de cette langue dans le document, montre bien qu'il en ignore la vraie raison, qu'il en est tout le premier étonné, et que par conséquent il ne fait que transcrire naïvement un original qu'il a sous les yeux.

Enfin, ce n'est pas au XVIIe siècle, en plein règne de Louis XIII, qu'on aurait songé à fabriquer contre les Juifs un document de ce genre ; et pour quel usage ? Pour aller l'enterrer dans une obscure chronique d'Arles !

Ces pièces remontent donc au XVIe siècle ou au XVe. C'est dire qu'elles sont de peu postérieures à 1489. Car quel intérêt aurait-on eu à les fabriquer trente ans, cinquante ans, quatre-vingts ans après les événements qu'elles relatent ?

[1] Lire *publics*. *Affaire*, conformément à son étymologie (*ce qui est à faire*) est masculin jusqu'au XVIIe siècle.

Elles sont donc l'œuvre d'un contemporain. Faussaire chrétien qui aurait voulu exciter à la haine des juifs ? Mauvais plaisant juif (voyez le nom du rabbin *Chamorre* qui paraît être l'hébreu *chamor*, âne)? Nous ne saurions dire. Sont-elles vraiment authentiques ? Peut-être.

Quoi qu'il en soit, elles sont curieuses et nous les publions à nouveau, non sans souhaiter qu'un heureux fureteur puisse mettre la main sur les originaux de ces remarquables documents, originaux que Bouis déclare avoir vus « dans les archives d'une des plus fameuses abbayes de Provence », et s'applique à résoudre les nombreux et intéressants problèmes qu'ils soulèvent [1].

ARSÈNE DARMESTETER.

Londres, août 1880.

[1] Bouis ajoute aux pages que nous venons de lire les lignes suivantes qui intéressent encore l'histoire juive de la fin du xve siècle : « Non sans cause les juifs furent bannis de la France et de partie des Alemagnes ; car en l'annee 1474, ils furent convaincus d'avoir crucifié un petit enfant chrestien de l'aage de vingt-six mois en derrision de la Passion de Iesus-Christ dans la ville de Trente, et un autre à Venise l'an 1477, de quoy plusieurs furent executés ; et le pape Sixte IV mit cet enfant, qui s'appelloit Simon, au nombre des saincts martirs. »

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE JUDÉO-FRANÇAISE[1]

1er SEMESTRE 1880

Affaires étrangères. Documents diplomatiques. Question de la reconnaissance de la Roumanie. Paris, Imp. nat., gr. in-4° de 40 p.

—— etc. Paris, imp. nat., gr. in-4° de 21 p. Suite de la publication précédente.

Ces deux livres jaunes s'occupent de la question israélite en Roumanie.

Alliance israélite universelle. Bulletin mensuel. Paris, in-8°.

—— Bulletin semestriel ; 1er et 2e semestres 1879. Paris, in-8°. — 1er semestre 1880. Paris, in-8°.

Annuaire israélite pour 5641, par E. Durlacher. Paris, librairie Durlacher, in-36 de 72 p.

Archives israélites, recueil politique et religieux, hebdomadaire. [Rédacteur en chef: Isidore Cahen.] 41° année. Paris, in-4°.

Asile israélite de Hegenheim. 5e compte-rendu... depuis le 1er octobre 1877 jusqu'au 30 sept. 1879. Bâle, imp. Bonfantini, in-8° de 23 p.

Bardinet (L.). De la condition civile des Juifs du comtat Venaissin pendant le séjour des papes à Avignon (1309-1376). Dans la Revue historique, n° de janvier-février 1880.

Étude très instructive.

Berger (Ph.). Notice sur les caractères phéniciens destinés à l'impression du Corpus inscriptionum semiticarum.

Journal asiatique, 1er janvier, p. 1.

[Bible.] L'Histoire de Tobie, traduite de la sainte Bible par Lemaistre de Sacy. Paris, libr. Hachette, gr. in-f° de 53 p. avec 14 grandes compositions à l'eau-forte, d'après les dessins originaux de Bida.

[1] Dans les numéros de la Revue qui paraîtront à partir du 1er janvier 1881, nous essaierons de donner la bibliographie juive de tous les pays et une revue des périodiques. Les personnes qui voudront seconder la Société pour cette œuvre de bibliographie, sont priées d'adresser leurs communications le plus tôt possible au secrétariat.

Bonnefoy (Marius). Job et le Christ. I. Traduction en vers français du livre de Job; II. Une journée du Christ. Aix, imp. Nicot, in-8° de 252 p.

Boylesve (le P. Marin de) Béhémoth et Leviathan. Bourges, imp. Pigelet, Paris, libr. Haton, in-12 de 24 p.

Cahen (Emile), rabbin. Les Juifs à Reims au moyen âge (xe siècle) et fondation de la nouvelle communauté et sa synagogue [1879]. Reims, libr. Matot-Braine, 1879; in-8° de 16 p.

Ecrit pour l'Almanach historique de la Marne, de l'Aisne et des Ardennes, 1880. Les p. 5 à 9 contiennent quelques notes sur l'histoire des Juifs à Reims pendant le moyen âge.

Calendrier à l'usage des israélites pour l'année 5641 (1880-81). Paris, libr. L. Blum, in-36 de 72 p.

Clermont-Ganneau. Dans la Revue critique d'hist. et de litt., 12 janvier, article sur la notion hébraïq. de l'accent, de Sabatier; 2 février, article sur l'ange d'Astarté, de Ph. Berger. Cf. The Academy, 7 fév.

Consistoire israélite de Paris, Comité de bienfaisance. Compte-rendu sommaire des mesures prises par le Comité de bienfaisance isr. de Paris pour soulager les souffrances résultant des rigueurs de la saison. Paris, imp. Alcan-Lévy, janvier, in-8° de 34 p.

Crémieux (Adolphe), sénateur, président de l'Alliance israélite universelle, membre du Consistoire central des Israélites français, décédé le 9 février 1880. Liste des oraisons funèbres prononcées en sa mémoire et imprimées en brochures (la parenthèse contient le nom de l'auteur et le lieu d'impression):

Oraison funèbre prononcée au gr. temple de la place Randon (Abr. Cahen, Alger). — Ad. Crémieux, Rede... 14 April 1880 (T. Tal., Amsterdam). — Ad. Crém. Gedæchtnissrede., am 7. Mærz in der Synag. zu Basel (Alexander Kisch, Bâle). — Gedächtnissrede für Ad. Cr., gehalten in der grossen Synagoge zu Bottuschan... am 3. April... (Ad. Wahrmann, Bucharest). — Cuvent de jale in Pomenirea lui Ad. Crém sinut 10/22 febr. 1880 in tempul choral din Capitala (M. Beck, Bucharest). — Izrael Bajnoka, emlékbeszéd Crém. Izsak Adolf (Dr Samuel Kohn, Budapest). — Oraison funèbre de Cr. pron. au temple consistorial de Constantine (Jacques Lévy, Constantine). — Nelle solemne esequie dell' avv. Ad. Cr.... Elogio (Dr Vittorio de Semo, Corfou). — Trauerrede... gehalten am 29. Febr. 1880 in dem isr. Tempel zu Czernowitz (Lazar Elias Igel, Czernowitz). — Leichenreden... gehalten in Galatz (Galatz). — Trauerrede über I. A. C. gehalten im Vereinslocale Libanon (Bermann Margulies, Galatz), — Ein Nachruf dem hingeschiedenen... I. A. C. gehalten am 17/29. Febr. 1880 im Tempel Beth-Jacob, zu Jassy (Dr C. Lippe, Jassy). — Commemorazione funebre in onore dell' ill. avv. senator A. C. celebrate in Livorno il di 7 marzo 1880, alle pie scuole isr. (Livourne). — In memoriam I. A. C.; temple Emanuel. New-York, 7 mars 1880. [Programme d'un service commémoratif]. — Oraison funèbre... d'A. I. C., prononcée au temple isr. de Nîmes le jeudi 19 fév. 1880 (Aron, rabbin, Nîmes). — (Oraisons funèbres insérées dans le Bulletin mensuel de février de l'All. isr. univ. par L. Isidor, Zadoc Kahn, J. Derenbourg, Paris). — Denkrede auf H Dr I. A. C. (Dr Julius David, Presbourg). — Elogio funebre letto addi 29 febr 1880 nel tempio magg. di Trieste... (S. R. Melli, Trieste).

[Crémieux]. Rite écoss. anc. acc. Suprême conseil pour la France et ses dépendances. Compte-rendu de la fête offerte le 24 oct. 1878 aux maçons

étrangers.. Paris, imp. Debons, gr. in-4° de 24 p. avec planches. Contient un portrait et un discours d'Ad. Crémieux, qui présidait la séance.

[Crémieux]. Für Crémieux, offener Brief an den Herrn Reichstags-Abgeordneten Viktor Istoczy, par l'éditeur du journal « Die Zeit ». [Pesth?], imp. du journal, in-4° de 4 p. Tirage à part du journal « Die Zeit ».

Réponse à M. Istoczy, qui en plein Parlement avait reproché aux Juifs de viser à la conquête du monde, en citant les paroles attribuées à Crémieux : « Il faut qu'il s'établisse un nouvel empire messianique, une nouvelle Jérusalem, à la place des empereurs et des papes. » L'auteur de la réplique n'a pas vérifié l'authenticité fort douteuse de cette citation.

[Crémieux]. אניה בלב ים Homélie hébraïque sur la mort d'Ad. Cr., par Josué Falk Hirsch. Folticen, imp. Seidmann, in-8° de 22 p.

David (Ernest). Les opéras du Juif Antonio José da Silva, 1705-1739. Extrait du journal des archives israélites. Paris, imp. et libr. Wittersheim, in-8° de 74 p.

M. Kayserling (*Monatsschrift* 1860) a déjà appelé l'attention sur Antonio da Silva. M. E. David a complété, par de nouvelles recherches, la biographie de cet écrivain originaire de Juifs portugais (né à Rio-Janeiro, le 8 mai 1705), célèbre par les nombreuses comédies qu'il fit représenter avec le plus grand succès en Portugal, où il était venu avec son père en 1712, persécuté par l'inquisition en 1726, arrêté par elle, sous l'accusation de judaïser, en octobre 1737, et condamné à mort en mars 1739. Il fut exécuté le 19 octobre de la même année.

Darmesteter (James). Cabires, Bené Elohim et Dioscures, dans les Mém. de la Société de linguistq. de Paris, t. IV, fas. II, 1880.

Les Bené Elohim de la Genèse seraient les Cabires (Dioscures) qui dans la mythologie phénicienne, sont fils du Dieu suprême Sydyk (le Juste).

Famille (La) de Jacob, publication mensuelle par le rabbin Benjamin Mossé. 21e année, 21e vol. (1879-1880). Avignon, in-8°.

Fistié (Camille). L'amour au village. Paris, édit. Paul Ollendorf, in-18 de XVIII-292 p.

Roman champêtre où un Juif joue un rôle important.

Fortunio. Le nouveau Juif errant. Paris, libr. Dentu, in-18 de 443 g.

Guérin (Victor). Description géographique, historiq. et archéol. de la Palestine. 3e partie : Galilée, tome I. Paris, imp. nat., libr. Leroux, gr. in-8° de 530 p., avec une carte de la Galilée ancienne et moderne ; tome II, *ib. ib.*, gr. in-8° de 563 p.

Gross (H.). Zur Geschichte der Juden in Arles.

Suite ; Monatsschrift de Grætz, 1880.

Gudemann (M.), rabbin à Vienne. Geschichte des Erziehungswesens u. der Cultur der Juden in Frankreich u. Deutschland... (X-XIV Jahrhundert). Wien, libr. Alfr. Hœlder, in-8° de IV-299 p.

Herzberg Frænkel. Rab Herschel [Roman].

Revue des Deux-Mondes du 1er janvier 1880.

Jellinek (Dr Ad.). Franzosen über Juden. Wien, libr. Gottlieb, pet. 8° de XXVI-36 p.

Contient des Extraits d'écrivains et d'orateurs français sur les Juifs, avec une introduction et des notes de M. Jellinek sur ces écrivains. Les

auteurs cités sont : Jacques Saurin, l'abbé Bertolio, Augustin Perier, Salverte, Lacordaire, E. Vacherot, F. Laurent, Michel-Nicolas, Guizot, G. Libri, E. Nus, A. Coquerel, F. Huet, Alphonse de Candolle (un des plus curieux morceaux du livre), P. Laffitte, C. Frégier, E. Renan. On voit que le travail est fait suivant la perspective toute spéciale de ceux qui voient notre littérature du dehors, mais il n'est pas moins fort intéressant, il fait honneur au goût et à l'érudition de M. le Dr Jellinek.

Josselmann (Rabbi), von Rosheim. (Roman historique publié dans l'Israélite de Mayence, avec documents originaux intéressant l'histoire des israélites d'Alsace.)

Josus (O. D.). Die Geheimnisse der Bibel entziffert als Grundlehren der selbstlosen Volkwirthschaft und der friedlichen Selbsthilfe. Lœsung also aller socialen Probleme durch Versœhnung so zwischen Glauben und Wissen, Capital und Arbeit wie zwischen Volk und Staat jeder Verfassung. (Als Manuscript gedruckt). — [Paris], chez l'auteur, 35, fbg St-Martin; in-8° de xxiv-320 p.

L'auteur s'appelle N. Jacobsohn. Le pseudonyme placé en tête de l'œuvre, doit sans doute être lu Odiosus. Le titre indique suffisamment le caractère du livre.

Jozefowicz (Pierre de): Métamorphoses (Les) du principe de la pensée, ou Essai d'une explication scientifique de la création ex nihilo, suivi d'un appendice sur la création suivant la Genèse, nouvelle traduction exacte du texte hébreu. Aurillac, imp. Pinard; Paris, chez l'auteur, in-8° de vi-249 p.

Laffitte. Les grands types de l'humanité, Moïse, Manou, Bouddha, Mahomet, etc. [1880?]. 2 vol. in-8°.

Lémann (L'abbé Augustin). Le sceptre de la tribu de Juda entre les mains de Jésus-Christ ou le Messie venu.

D'après Univ. isr., 35e année, p. 414.

Lémann (L'abbé Joseph), missionnaire apostolique. Les nations frémissantes contre Jésus-Christ et son Eglise. 3e édit. Paris et Lyon, libr. Lecoffre, in-12 de xvi-212 p.

Lenormant (François). Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. De la création de l'homme au déluge. Paris, libr. Maisonneuve, in-8° de xxii-650 p.

Divisé en 8 chapitres : 1° La création de l'homme ; 2° le premier péché ; 3° les kerubim et le glaive tournoyant ; 4° le fratricide et la fondation de la première ville ; 5° les Schêthites et les Qaînites; 6° les 10 patriarches antédiluviens ; 7° les enfants de Dieu et les filles des hommes ; 8° le déluge.

Puis viennent des appendices : I. Les récits cosmogoniques des Chaldéens, Babyloniens, Assyriens et Phéniciens ; II. Les révélations divines antédiluviennes chez les Chaldéens; III. Textes classiques sur les systèmes astronomiques des Chaldéens ; IV. Tableaux du calendrier chaldéo-assyrien et des autres calendriers sémitiques ; V. Le récit chaldéen du déluge, transcription du texte et traduction interlinéaire.

Littré (E.). Comment dans deux situations historiques, les Sémites entrèrent en compétition avec les Aryens pour l'hégémonie du monde et comment ils y faillirent. — Paris, libr. Leroux; Leipzig, libr. Otto Schulze, s. d. [1879 ou 1880]. In-8° de 52 p. Tiré de la Revue de philosophie positive.

Ces deux situations sont celle où Carthage et Rome se rencontrèrent

dans la Méditerranée et se disputèrent les îles de cette mer et les terres adjacentes, et celle où les Arabes, ayant atteint dans leurs conquêtes l'Afrique et l'Espagne, se heurtèrent contre les chrétiens occidentaux.

Loeb (Isidore). Jüdisch-arabische Ærzte. Dans le Magazin du Dr Berliner. p. 101-110.

Simple analyse des renseignements fournis par Leclerc (dans son Histoire de la Médecine arabe) sur les médecins juifs et les traducteurs juifs chez les Arabes.

Lœwenfeld (S.). Regesten zur Geschichte der Juden unter Philipp August von Frankreich.

Dans Hebr. Bibliographie, 1880, p. 13. Extrait du Catalogue des Actes de Philippe-Auguste, par Léopold Delisle, Paris, 1856.

Le Coq (Thomas). L'odieux et sanglant meurtre commis par le maudit Caïn ; tragédie. Reproduction de l'édition de 1580, précédé d'une introduction par Prosper Blanchemain. Rouen, imp. Boissel, in-4° de XIII-46 p. Titre rouge et noir, papier vergé ; publié par la Société des bibliophiles normands.

Mardochée aby Serour. Les Dâggatoun, tribu d'origine juive demeurant dans le désert du Sahara, traduit de l'hébreu et annoté par Isidore Loeb. Supplément au Bulletin mensuel de l'Alliance isr. univ., janvier 1880. Paris, imp. Maréchal, in-8° de 12 p.

Mas-Latrie communique à l'Académie des Inscriptions (séance du 14 mai), une notice sur des documents relatifs au Conseil des Dix, de Venise.

Le Conseil acceptait volontiers des propositions d'empoisonnement. M. Mas-Latrie en cite trois exemples. Une des trois propositions est faite par un Juif. En 1477, Venise était engagée dans une guerre malheureuse contre la Turquie. Le 9 juillet 1477, le Conseil accepte les propositions du Juif Salamoncini et de ses frères, qui offrent de faire tuer Mahomet II par son médecin Valcho, également juif. Pour prix de ce service, ils demandent entre autres le droit de tenir, sans payer d'impôts, cinq boutiques de prêt et de change, d'acheter des maisons et des terres (toujours sans impôt) jusqu'à concurrence de 25.000 ducats, enfin, de faire le commerce aux mêmes conditions que les gentilshommes italiens. M. Mas-Latrie a trouvé leur lettre jointe au procès-verbal. Celui-ci est ainsi conçu :

1477. Die VIIII julii, in Consilio X. Capita (les chefs étant présents). Quod oblacion Salomoncini hebrei et fratrum, dande scilicet necis imperatori Turcorum per operam magistri Valchi hebrei, acceptatur. Et auctoritate hujus consilii promittantur sibi omnia quæ ipsi petierunt, cum observatione eorum quando interveniente morte Turchi, ostendere erit (il faudra prouver) illum per operam prefati magistri Valchi mortuum esse. — 10.— 3 — 3.

Les chiffres 10, 3, 3, indiquent 10 votes pour la proposition, 3 votes contre, 3 bulletins blancs. Le nombre de 16 votants s'explique, parce que les 6 membres du Collège du doge et le doge avaient le droit d'assister aux séances.

Mémoire adressé par « la Jeunesse » d'Oran au Consistoire central. Oran, imp. Nugues, [1880 ?], in-4° de 22 p. Daté, 25 déc. 1879.

Ménant (Joachim). Remarques sur un cylindre du Musée britannique.

Dans les comptes-rendus de l'Académie des Inscript., 1879, p. 270, sur un cylindre babylonien où M. G. Smith a voulu voir Adam, Eve, le serpent et l'arbre de la science.

Merx. La prophétie de Joel.

Recension dans la Revue historiq. du 2 février, par M. V [ernes?].

MONTVAILLANT (Alfred de). Poèmes bibliques, suivis de poésies bibliq. et relig. — Paris, libr. Dentu, in-18 de 436 p.

[Oran]. Grande synagogue d'Oran. Supplément à l'Atlas du 30 mai. 1 ft. gr. in-f°.

Pose de la première pierre de cette synagogue le 11 mai, avec sermon de M. le grand-rabbin Bloch ; Comp. Courrier d'Oran, 28 mai ; Echo d'Oran, 29 mai.

PHILON. (Sur les rapports qu'aurait sa philosophie avec la mythologie chaldéenne.)

Voir Delaunay, dans Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr., p. 53 et suiv. Le logos démiurge de Philon, générateur, révélateur, médiateur, ne serait autre que la forme philosophique du dieu Anu.

Programme de la cérémonie de l'initiation religieuse à Paris. Paris, libr. Durlacher, in-36 de 14 p.

RENAN (Ernest). Conférences d'Angleterre. Rome et le christianisme, Marc-Aurèle. Paris, libr. Michel-Lévy, in-18.

Les passages assez nombreux qui concernent les Juifs reproduisent, jusque dans les termes, les idées émises par l'auteur dans ses écrits précédents.

Résurrection (La) de la fille de Jaïre, drame en trois actes avec des chants. Limoges, libr. Barbou, in-8° de 80 p.

Résurrection (La) de la fille de Jaïre, oratorio biblique, paroles de N.... musique de Ch. Gaspar. Lunéville, imp. George, in-8° de 12 p.

RABBINOWICZ (Dr Israël-Michel). Législation civile du Thalmud, la médecine du Thalmud, les Païens, nouveau commentaire et traduction critique des 30 traités des 3 dernières divisions (sedarim) qui contiennent la législation, la médecine, les Païens, etc. Tome V. Paris, chez l'auteur, 1879, in-8° de LXX-431 p.

L'introduction est très intéressante. Elle contient sur la schehita, la médecine, l'anatomie, la physiologie, la pathologie du Talmud des observations auxquelles les études médicales de l'auteur donnent une véritable importance.

RABBINOWICZ (I. M.). La médecine du Thalmud ou Tous les passages concernant la médecine extraits des vingt-et-un traités du Thalmud de Babylone. Paris, imp. Parent, in-8° de LI-176 p.

Probablement tirage à part de l'ouvrage précédent.

REUSS (Rod.). Souvenirs historiques. Séligmann Alexandre ou les tribulations d'un Israélite strasbourgeois pendant la Terreur.

Affiches de Strasbourg, 16 et 23 juin, 3, 14 et 24 juillet, 4, 11 et 18 août.

Séligmann Alexandre était de la famille de Cerf-Beer. Il était riche et juif, ce qui le désignait naturellement à la fureur des révolutionnaires. Malgré ses professions de foi républicaines, malgré les dons volontaires qu'il offrait sans cesse sur « l'autel de la patrie, » malgré le versement d'une somme de 200,000 fr. qui lui fut imposé, malgré ses innocents artifices et ses efforts pour échapper aux démagogues, il fut jeté en prison en 1794, comme « égoïste et fanatique, » et aurait infailliblement péri sans le 9 thermidor. Le total des sommes qu'il dut donner ou qui lui furent arrachées se monte à 435,413 livres 12 sols. M. Reuss raconte excellemment et avec une connaissance profonde des évènements ces détails de la vie d'un Juif alsacien sous la Terreur. Il a eu pour principal guide un mémoire publié, au sortir de la prison, par Séligmann Alexandre, et intitulé : Dé-

nonciation à mes concitoyens des vexations que m'ont fait éprouver les fidèles suppôts du traître Robespierre lors du système de terreur établi dans la République, par Seligmann Alexandre, manufacturier et citoyen de Strasbourg. Strasbourg, Treuttel et Wurtz, [1794 ?]; in-8° de 42 p.

Robin (Anatole). De la Palestine, ses ressources agricoles et industrielles ; intérêt national de la création du port de Jaffa et de voies ferrées dans la contrée ; rapport à la Société de géographie commerciale de Paris. Paris, imp. Fillion, in-8° de 16 p.

Rodet (Léon). Sur les notations numériques et algébriques antérieurement au xvie siècle, à propos d'un manuscrit de l'arithmétique d'Aben Ezra [à la Biblioth. nat.].

Dans Actes de la Société de philol., tome VIII, fasc. 1, année 1878. Paris, Leroux, 1879, p. 1. Le ms. en question porte le n° 1852. M. Rodet donne le fac-simile d'une page et montre qu'Aben-Ezra se servait du système de numération dit arabe, et avait pour chiffres les 9 premières lettres de l'alphabet plus un cercle (galgal) pour le zéro.

Rodrigues (Hippolyte). Midraschim. Paris, libr. Calmann-Lévy, in-8° de 174 p., sans la table des matières.

On lira avec plaisir ces midraschim mis en vers, et dont une partie avait déjà été publiée sous d'autres titres (Fabliaux, etc.). A la fin se trouve, d'après des documents en partie nouveaux, la légende du pape d'origine juive.

Rosin (Dr David). Rabbi Samuel b. Meir als Schrifterklærer. Breslau, imp. Jungfer, in-8° de 158 p.

Jahresbericht des jüd. theol. Seminars, de Breslau. Introduction : Biographie du célèbre rabbin de Rameru, petit-fils de Raschi (né vers 1080-85, mort après 1153 ou 1158), et étude sur ses écrits exégétiques. La critique des ouvrages attribués faussement ou au moins sans preuve à notre auteur (Commentaire de la Haggada de Pâque, complément du Commentaire de Raschi sur Job, Commentaire imprimé du Cantique, de l'Ecclésiaste, etc.), de même que la recherche des œuvres perdues de R. Sam. (Comment. sur Josué, sur Job, etc.), sont particulièrement intéressantes.

Schibhé Elohim, recueil de prières et poésies liturgiques, imprimé par Nissim b. Elie Karsenty. Oran, imp. Karsenty, 1880, in-8° de 213 p.

Nouvelle édition d'un livre de prières publié déjà sous le même titre et par le même éditeur à Oran, impr. Perrier, en 1856. La seconde édition contient un grand nombre de morceaux (environ 65) qui ne sont pas dans l'ancienne. L'ouvrage contient : 1. Bakkaschot pour la semaine et le samedi; 2. Pioutim pour les trois fêtes et pour Pourim (sous le nom de *Kol Simha*); 3. Pioutim divers; 4. Cantiques en arabe; 5. Pioutim pour circoncision, tefillin, mariages, etc., dont une partie sous le titre de *Kol Sasson ;* P. 100, une poésie de l'éditeur composée en Ab 1830, à l'entrée des Français à Oran. Ce livre n'est pas un *Mahzor* et il semble n'avoir rien de commun avec le *Mahzor* du rite d'Oran décrit par Luzzatto dans le Kerem Hemed, IV, p. 27. Beaucoup d'auteurs sont inconnus à Zunz (Literaturgeschichte), par exemple, dès le commencement, Josef Pardo, Saadia שוראקי, Josef ממאן, Abraham באל, Juda b. Josef Segal Amsi אמסי, etc. Schemaya (Zunz. p. 495) devient Schemaya קוסון (dans piout אודה לאל), si toutefois קוסון est un acrostiche.

Schwarz (Elie). Le peuple de Dieu en Chine. Strasbourg, imp. Schultz, in-8° de 52 p.

Contient, outre l'exposé de l'auteur, la Notice d'un manuscrit du Pentateuque conservé dans la synagogue de Kaï-fong-fou, par Silvestre de Sacy,

et les Observations sur plusieurs familles juives établies anciennement en Chine par J. de Guignes.

Société pour la publication de textes relatifs à l'histoire et à la géographie de l'Orient latin :

1. Quinti Belli sacri scriptores minores. Genève, imp. Fick, 1879, in-8°.
2. Itinera hieroslymitana et descriptiones terræ sanctæ. *Ib. ib.* 1880, in-8°.

Solowéyczik (Elie). Kol Koré, traduction hébraïque de son ouvrage français du même titre ; Evangile de Mathieu. Paris, imp. Blot, [1879], in-8° de 252 p.

—— Kôl Kôré (vox clamantis). La Bible, le Talmud et l'Evangile, traduit de l'hébr. avec le concours de L. Wogue. Evangile de St. Jean. Paris, libr. Sandoz et Fischbacher, 1878. In-8° de 32 p. Le reste n'a point paru et les feuilles ci-dessus n'ont pas été livrées au public.

Strasbourg. Voir la Revue des Deux-Mondes du 15 mars 1880, tome 38, p. 392.

Article de M. Victor de St Genis sur *Une conspiration royaliste à Strasbourg en 1792*. P. 427 : Les banquiers juifs auraient contribué au désordre moral et politique qui régnait à Strasbourg. — P. 428 : Après l'échec de la conspiration royaliste, en brumaire an II, Milhaud disait au club des Jacobins à Paris : « On a arrêté (à Strasbourg) plus de deux cents notaires et banquiers, il y a parmi ces coquins beaucoup de Juifs fort riches et très durs ; on ne leur fait cracher leur or qu'en les tenant attachés quelques heures aux poteaux de la guillotine, les jours de fête civique où l'on raccourcit les mauvais français. »

Univers israélite, journal des principes conservateurs du judaïsme, paraissant le 1er et le 16 de chaque mois ; rédacteur en chef, L. Wogue ; administrateur, L. Bloch. 35e année (1879-1880). Paris, in-8°.

Valbert (G. ; pseudonyme de Cherbuliez?). La question des Juifs en Allemagne.

Revue des Deux-Mondes, du 1er mars 1880.

Valois (Noël). Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), sa vie et ses ouvrages, thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris. Paris, libr. Alph. Picard, in-8° de 399 p.

P. 118-143. Condamnation du Talmud [sous St Louis]. Il y a eu deux condamnations ou deux exécutions, une de 1242 et une de 1248. L'archevêque qui avait intercédé pour les Juifs serait Eudes Clément, archevêque de Rouen, mort subitement en 1247.

L'auteur ne connaît pas les articles de Levin et de Kisch sur le même sujet (Monatsschrift, 1869 et 1874). En lisant le travail de M. Valois, on ne peut pas douter qu'il n'eût été de l'avis des juges qui ont condamné le Talmud. Il n'y aurait rien à dire si M. Valois avait là dessus une opinion raisonnée, mais il est clair qu'il ne sait pas le premier mot des questions talmudiques dont il parle et que son opinion n'est que préjugé, ce qui est fort fâcheux pour un savant.

Weill (Michel A.). La parole de Dieu ou la Chaire israélite ancienne et moderne. Paris, libr. Paul Ollendorff, in-8° de VIII-368 p.

Rhétorique de la prédication israélite ; l'ouvrage, fort instructif, l'eût été infiniment plus, si le savant auteur avait traité la question au point de vue historique.

Weill (Alexandre). Le nouveau Sinaï, solution de tous les problèmes de la vie et de la mort. Paris, libr. Dentu, in-18 de 195 p.

Cet ouvrage doit être mentionné ici à cause du rôle important que M. Weill y accorde aux idées juives et de l'admiration qu'il y professe pour Moïse et la Bible.

WEILL (Al.). Lois et mystères de l'amour, traduit de l'hébreu par Alexandre Weill ; nouvelle édition, augmentée d'un monitoire du traducteur. Paris, libr. Dentu, in-12 de 108 p.

La première édition (celle-ci est la 3e, je crois) est de 1868 ; la préface, reproduite encore dans cette édition, est datée de 1867. L'ouvrage, sans doute interprété très librement et peut-être augmenté par le traducteur, est du Dr Goldschmidt, médecin de l'hôpital israélite de Francfort-sur-Mein, où M. Weill le connut en 1830 (le docteur avait alors 84 ans). Si le titre hébreu du volume חוקים ונסתרת אהבה est de l'auteur, le talent d'écrivain hébraïsant qui lui est attribué par le traducteur devient fort douteux. L'ouvrage est une sorte d'hygiène du mariage. Dans le monitoire, M. Weill attribue les immunités biostatiques des Juifs aux préceptes talmudiques qui règlent la matière et à la pureté des mœurs conjugales qui en sont la conséquence.

WEILL (Isaac), rabbin à Phalsbourg. Le prosélytisme chez les Juifs selon la Bible et le Talmud. Strasbourg, libr. Derivoux, in-8° de 109 p.

[WELLHAUSEN]. L'unité du sanctuaire chez les Hébreux, d'après Wellhausen, dans la Revue de l'histoire des religions, 1re année, n° 1.

WOLTER (Eugen). Der Judenknabe, 5 griechische, 14 lateinische u. 8 französische Texte. Halle, Max Niemeyer, 1877. In-8° de 128 p. 2e vol. de la Bibliotheca normanica.

Histoire d'un enfant juif qui suit à l'église ses jeunes camarades chrétiens et y reçoit avec eux la communion en mangeant du corps du Christ. Son père, qui était verrier, le jette dans un four ardent, mais la Vierge vient à son secours et du bord de son manteau (d'après d'autres : en versant de l'eau sur l'enfant) le protège contre les flammes. La mère de l'enfant, ignorant le miracle, avait jeté des cris qui attirèrent la foule. L'enfant fut retiré sain et sauf du four et le peuple y jeta le père, qui fut dévoré immédiatement par les flammes (d'après d'autres, le père se fit baptiser). L'enfant, sa mère et beaucoup de Juifs embrassèrent le christianisme. M. Wolter reproduit 27 textes (grecs, latins, français, en prose et en vers) qui racontent le miracle. Le premier texte grec est d'Evagrius (m. après 594) ; le 1er texte latin est de Grégoire de Tours, *De gloria martyrium* (mort 594) ; les textes français sont de Adgar de Willame, Gaultier de Coincy, des *Vies des anciens pères*, etc. La légende se trouve aussi dans deux textes arabes et dans un texte éthiopien (n° 62), de la bibliothèque nationale. D'après les uns, le fait se passe à Constantinople, sous l'archevêque Menas (536-552) ; d'autres textes disent : en Orient, en Egypte ; le ms. éthiopien dit : à Tyr, et donne à l'enfant le nom de Joseph. Un grand nombre de textes latins et français, se référant à la relation d'un moine Pierre, de Saint-Michel-de-Cluse, transportent le fait à Bourges, où (d'après texte n° 10) il y avait une synagogue des Juifs. Il y a là sans doute une confusion entre le mot *vitrarius* (verrier, profession du père) et le nom latin de Bourges (*Bituriges*). D'après un grand nombre de textes, l'enfant juif allait à l'école avec les enfants chrétiens.

ISIDORE LOEB.

Iscrizioni inedite o mal note Greche, Latine, Ebraiche di antichi sepolcri Giudaici del Napolitano, edite e illustrate da G. J. Ascoli.. — Con otto tavole fotolitografiche. Torino e Roma, Ermano Loescher, editore, 1880. — Un vol. in-8° de 120 pages (Extrait des Actes du quatrième congrès des Orientalistes tenu à Florence en 1878).

Le savant éminent à qui la linguistique indo-européenne doit la célèbre *Phonologie comparée du sanscrit, du grec et du latin*, à qui la philologie romane est redevable de l'*Archivio glottologico italiano*, et, en particulier, des admirables *Saggi Ladini* qui ouvrent la collection, le digne successeur des Bopp et des Diez, l'illustre professeur de Milan, M. Ascoli, revenant après une vingtaine d'années d'interruption, aux études juives de sa jeunesse, offre aujourd'hui au public le résultat de recherches par lui entreprises sur des inscriptions hébraïques d'anciens cimetières napolitains. L'auteur avoue que c'est là un sujet bien éloigné de ses études habituelles, et il reconnaît que la hardiesse de la tentative, loin d'excuser ses erreurs, doit plutôt lui mériter les sévérités de la critique. Celle-ci cependant reconnaîtra de son côté qu'il est impossible de rencontrer dans le nouveau livre de M. Ascoli la moindre trace d'inexpérience et d'incertitude. On ne s'aperçoit point qu'il s'est trouvé en présence d'un sujet nouveau pour lui, tant sa marche est sûre et ferme. Dès les premiers pas, il prend possession de son sujet avec cette puissance et cette autorité qu'on est habitué à rencontrer dans ses recherches linguistiques. Étendue de l'information, aussi riche et complète que possible, minutieuse attention qui ne laisse échapper à l'examen aucun détail, largeur et originalité des vues qui renouvellent ou créent la science, toutes les qualités de son puissant esprit se retrouvent ici entières. Dès le début, il se place à côté des maîtres de la science épigraphique juive ou chrétienne, les Zunz, les Rappoport, les Levy, les de Rossi, etc., et son livre imprime à cette science une direction nouvelle.

L'auteur divise son ouvrage en cinq paragraphes dont nous allons rapidement résumer les points importants.

§ Ier. (p. 7-19). *Sguardo generale.* Jusqu'ici on a reconnu dans les inscriptions juives deux séries bien distinctes l'une de l'autre par la langue et le temps. D'une part, est la série des épitaphes écrites en grec ou en latin, ou dans une langue mélangée de grec et de latin. Les noms propres en sont généralement hébreux, mais habillés à la grecque ou à la latine. L'hébreu n'y paraît pas ou paraît à peine dans un mot d'augure. L'esprit juif n'en est pas absent, loin de là; il s'y montre au contraire avec force dans la représentation de symboles, le candélabre à sept branches, le *loulab*, l'*ethrog*, et dans quelques formules. Les exemples de cette série nous viennent pour la plupart de Rome, et se placent entre le Ier et le IVe siècles.

La seconde série appartient au moyen-âge. Les épitaphes sont tout en hébreu et les symboles ont disparu. La plus ancienne inscription, signalée par Zunz, était une inscription de Worms, en Allemagne, datant de 1083. Les découvertes postérieures n'avaient pu faire reculer cette date que de quelques années à peine.

On constatait ainsi une lacune de près de sept siècles entre les

deux séries d'inscriptions. On ne s'étonnait pas d'ailleurs de ce long silence qui s'étendait entre le point où s'éteignait l'hellénisme rapporté en Occident par l'élément palestinien, et le point où l'épigraphie tombale allait se ressentir du mouvement intellectuel qui ramenait les juifs à l'usage de la langue des aïeux. Les deux séries paraissaient donc distinctes ; traversées l'une et l'autre par un esprit différent, elles représentaient deux mondes opposés, et l'on ne pouvait songer à combler la lacune qui les séparait.

L'étude nouvelle de M. Ascoli renverse cette hypothèse. S'appuyant sur des inscriptions récemment découvertes et pour la plupart inédites, et sur quelques autres déjà publiées et connues, mais auxquelles on n'avait pas prêté l'attention qu'elles méritaient, l'auteur établit la fausseté des vues précédentes, et déclare qu'il est possible de combler la lacune, et que la série gréco-latine vient aboutir à la série hébraïque du moyen-âge et s'y fondre insensiblement.

Après cet aperçu général du sujet, l'auteur reprend dans le § II (*Schiarimenti al* § I°, p. 20-38) quelques points spéciaux qu'il n'a fait que toucher dans le § Ier. Dans ces notes additionnelles, il étudie :

A. Les noms hébreux ou araméens (transcrits en langue vulgaire) des inscriptions juives, grecques et latines.

B. Les mots hébreux qui se rencontrent çà et là dans quelques-unes de ces inscriptions.

C. La date de quelques inscriptions du moyen-âge, trouvées à Prague et à Worms.

D. Quelques anciennes inscriptions de la Palestine.

E. Divers témoignages historiques relatifs à la présence des juifs dans le territoire de Naples, du IVe au VIe siècle, et, en particulier, relatifs à Sabbathaï Donolo, l'illustre médecin et astronome.

§ III. *Le catacombe di Venosa* (p. 39-50). Les catacombes de Venouse contiennent un hypogée juif dont les inscriptions, peintes et non taillées, ont été relevées par De Angelis et Raffaele Smith, dans un mémoire encore inédit et déposé manuscrit dans les Archives du musée de Naples, et par d'Aloe, dans un autre mémoire également manuscrit que conserve le même musée. Ces deux mémoires sont de 1853.

M. Ascoli a eu entre les mains ces deux ouvrages, et de la confrontation de ces deux copies des inscriptions, il en a tiré un texte de lecture autorisée. Les inscriptions sont au nombre de quarante-sept, qui se décomposent en :

11 contenant du grec et de l'hébreu ;
6 contenant du latin et de l'hébreu ;
4 ne contenant ou ne contenant plus que de l'hébreu ;
15 uniquement grecques ;
7 uniquement latines ;
4 fragmentaires et à peu près inintelligibles.

Elles se placent entre les IIIe et VIe siècles.

On a donc là un tableau complet de l'hébreu, luttant peu à peu avec le grec ou le latin, et finissant par en triompher. De la lettre hébraïque unique ou de l'unique mot hébreu que l'on constatait dans les inscriptions juives de Rome (Ier-IVe siècle), on voit sortir l'usage d'abord timide, puis de plus en plus assuré, de l'inscription hébraïque qui va s'épanouir dans les épitaphes du moyen-âge, et dès le IXe siècle, dans celles mêmes du territoire napolitain. Les inscrip-

tions souterraines se rattachent donc par le style, les formules, les acclamations, à la fois aux inscriptions antérieures de Rome, et aux inscriptions à ciel ouvert des temps postérieurs.

Ajoutez à cela des inscriptions purement hébraïques du IXe siècle, trouvées dans les mêmes régions, et voilà la lacune que l'on constatait précédemment, heureusement comblée, la solution de continuité disparue, et le développement historique complètement assuré.

§ IV. *Le Iscrizioni* (p. 51-87). Suivent la publication et l'interprétation :

A. Des graffites ou inscriptions peintes des hypogées de la catacombe de Venouse. M. Ascoli ne donne que les vingt et une inscriptions portant des mots hébreux : elles sont toutes inédites, sauf la dix-neuvième déjà étudiée par Hirschfeld.

B. Des inscriptions, purement hébraïques, gravées sur pierre (à fleur de terre) : trois inscriptions inédites de Brindisi (nos 22-24) du VIIIe ou IXe siècle ; sept de Venouse, datées de 821, 846, 822, 824, 818, 829, 827 (nos 25-31); deux de Lavello, de 838 et 810 (nos 32, 33) ; trois très maltraitées, de Matora, qui paraissent de la même époque (nos 34, 35 et 36) ; une de Bénévent, de 1154 (no 37) ; une d'Oria, inédite, de date incertaine (VIIIe-XIe siècle, no 38) ; une de Tarente, inédite, assez récente (no 39) ; une de Trani, inédite, de 1247 (no 40) ; et une dernière de Casino Lepore, inédite, de 1492 (no 41).

Total : quarante et une inscriptions étudiées minutieusement, et accompagnées de notes philologiques et historiques et de traductions en italien.

§ V. *Illustrazioni filologiche* (p. 88-117). L'auteur aborde maintenant l'étude des caractères généraux de ces inscriptions.

A. Ères usitées dans les inscriptions gravées (nos 22-41). Deux ères sont usitées : l'ère de la destruction du Temple (nos 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33), et celle de la création du monde (nos 37, 40, 41). Les deux ères sont réunies dans les nos 25 et 31. Ainsi l'ère de la destruction du Temple qu'on croyait propre seulement aux inscriptions de la Palestine, a donc été d'usage dans la première période du moyen-âge de l'Italie méridionale, et cela dans les plus anciennes inscriptions hébraïques. Ainsi la tradition s'est maintenue vivante durant des siècles du souvenir de la Terre-Sainte sur la terre italienne. L'ère de la création du monde paraît un peu plus tard, combinée d'abord avec l'ère de la destruction du Temple, puis seule, et c'est elle qui va régner désormais dans l'épigraphie juive du moyen-âge et des temps modernes.

B. L'écriture. — On suit, sur les inscriptions souterraines et les inscriptions gravées, le développement d'un type unique qui se rattache d'un côté au type des plus anciennes inscriptions juives de Rome et de l'autre se transforme graduellement, devient moins agile, plus compacte et symétrique à mesure qu'on se rapproche des temps modernes.

Le trait le plus important des inscriptions les plus anciennes et généralement des inscriptions souterraines est la présences des lettres liées. M. Ascoli établit l'importante proposition suivante : que l'écriture de ces monuments vient prendre place à côté de l'écriture chaldaïque des terres-cuites découvertes par Layard à Babylone, mais de telle

manière que, bien mieux que celle-ci, elle représente, à l'égard des ligatures, la phase de transition du type palmirien au type de l'écriture carrée. Cette proposition est appuyée sur une minutieuse étude des lettres conjointes. L'auteur y ajoute des observations sur la forme particulièrement bizarre de certaines lettres, sur quelques *matres lectionis* et quelques abréviations. Toutes ces remarques témoignent de la sagacité ingénieuse et de l'attention de l'auteur.

c. Composition de l'épitaphe. — Ici nous arrivons au chapitre peut-être le plus neuf du livre. L'auteur commence par un premier paragraphe sur les acclamations des épitaphes hébraïques et chrétiennes. Il se sépare des savants antérieurs, Zunz, Rappoport, Derenbourg, Rossi, etc., qui admettaient, les uns que les acclamations, bien que sorties des versets bibliques ou de phrases de la Mischna, ne se sont développées qu'assez tard, les autres que les acclamations chrétiennes, grecques ou latines, n'ont rien à voir avec les hébraïques et que ce sont des formules nouvelles, inspirées par un esprit nouveau.

Or, l'auteur démontre que les acclamations constituent un usage juif palestinien, antérieur au Christianisme, usage de tradition parlée, fréquent sur les lèvres des gens pieux, et qui, sous l'influence de l'épigraphie grecque et latine, s'est ensuite fixé sur la pierre des tombeaux, d'abord sous forme de traduction grecque et latine, puis graduellement en hébreu dans les formules primitives. Toutes ces formules grecques ou latines : ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ ; — *dormitio tua in pace*, *inter justos*, *dicaeos*, — ἐν δικαίοις ; — μνήμη δικαίου σὺν ἐγκωμίῳ, εἰς εὐλογίαν — etc., etc., sont des traductions de phrases bibliques. L'usage du grec et du latin disparaissant ensuite devant celui de l'hébreu, les formules reparaissent dans la langue maternelle.

D'un autre côté, M. de Rossi admet que les inscriptions des catacombes chrétiennes se résolvent en acclamations rapides, tendres, qui naissent comme des germes nouveaux sur le champ de la foi nouvelle, qu'elles ne relèvent d'aucun modèle antérieur ; que d'elles découlent les inscriptions plus tardives qui offrent des développements plus étendus.

Mais si les formules postérieures correspondent exactement avec les formules juives, les formules primitives n'en seraient-elles pas plutôt des abréviations ; dans la catacombe, l'inscription se cache, se réduit, se fait petite : elle s'épanouit librement dans les tombeaux à ciel ouvert. L'église a dû avoir ses temps de concision perplexe et tremblante. Telle est la thèse que M. Ascoli oppose à M. de Rossi, et qu'à nos yeux il démontre pleinement.

Ainsi le formulaire chrétien est d'origine juive, et le formulaire juif dérive de la tradition palestinienne. Ce n'est pas à dire qu'il n'y vienne parfois s'y mêler des éléments étrangers, entre autres cette formule payenne qui sonne si étrangement sur quelques tombes chrétiennes ou juives : *Personne n'est immortel.*

Après ces importantes considérations, M. Ascoli étudie dans un second paragraphe les acclamations qui se rencontrent dans les inscriptions napolitaines : 1. paix et repos ; 2. vie éternelle (nous signalons spécialement le passage sur l'expression Διὰ Βίου) ; 3. bonne mémoire ; 4. résurrection ; 5. rédemption.

Un troisième paragraphe étudie les autres parties des inscriptions, formules du départ de la vie, du *ci-gît*, des noms donnés à la pierre sépulcrale, des titres donnés au défunt.

Avec ces dernières observations se termine le riche et fécond travail que M. Ascoli a entrepris sur les inscriptions des tombeaux juifs napolitains. On voit l'importance capitale de ces recherches, et la nouveauté des résultats obtenus.

Jusqu'alors on ne connaissait aucune inscription hébraïque sûrement antérieure au XIe siècle. On en possède maintenant un certain nombre du IXe, et deux du VIIIe. Du VIe au VIIIe siècle, la catacombe de Venouse nous apporte sa collection d'inscriptions gréco- ou latino-hébraïques qui nous conduisent aux inscriptions gréco-latines de Rome, des trois premiers siècles. De sorte que si l'on ajoute l'inscription latine de Narbonne qui a un mot hébreu (VIIe siècle), et celle de Mérida (VIIIe siècle, fin), on voit se combler la lacune qui s'étendait entre les inscriptions primitives de Rome, et les inscriptions hébraïques du moyen-âge. Non seulement la lacune se comble, mais on assiste graduellement à la disparition de l'esprit hellénique palestinien devant le nouvel esprit venu de Babylone à qui l'on doit le mouvement des Gaonim, et la littérature rabbinique du moyen-âge.

D'un autre côté, la tradition palestinienne se continue dans le formulaire des inscriptions qui passe des juifs palestiniens aux juifs et aux chrétiens de Rome (inscriptions latines et grecques), et ensuite aux juifs du moyen-âge (inscriptions hébraïques).

La publication de M. Ascoli renouvelle la science épigraphique juive. En même temps qu'elle montre l'intérêt qui s'attache à ces études, elle vient confirmer, une fois de plus, cette grande loi de la continuité qui régit les faits humains aussi bien que les faits physiques : *Natura non facit saltus.*

A. D.

Opuscules et traités d'Abou 'l Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue, *texte arabe publié avec une traduction française* par Joseph DERENBOURG et Hartwig DERENBOURG. Paris, Imp. nat., 1880. in-8° de CXXIV-400 p.

M. J. Derenbourg vient de rendre un nouveau service à la science juive en publiant, avec son fils, les opuscules grammaticaux d'Ibn Djanah (1re moitié du XIe siècle). On ne saurait assez louer le génie de notre célèbre grammairien espagnol ni attacher trop de prix au moindre de ses écrits. Sa grammaire, dont la traduction hébraïque (*Séfer ha Rikma*) a été publiée par M. Goldberg, et son Dictionnaire (*Kitab al Oussoul*) que M. Neubauer a récemment édité, sont, pour l'exégète biblique, un Trésor encore en partie inexploré et d'une richesse incroyable. Munk lui a autrefois consacré une belle étude (*Journal asiatique*, 1850 et 1851) où l'œuvre d'Ibn Djanah était appré-

ciée avec une science vaste et sûre, mais Munk disposait seulement à cette époque de la préface arabe du *Séfer ha Rikma* et de la traduction hébraïque de cet ouvrage qui se trouve en manuscrit à la Bibliothèque nationale. M. Derenbourg, même sans le secours des documents nouveaux qu'il a eus à sa disposition, était de force à prouver que son illustre prédécesseur n'avait pas épuisé la matière.

Ces documents sont, outre le Dictionnaire d'Ibn Djanah, les quatre opuscules dont MM. Derenbourg publient le texte et la traduction, et divers fragments dont nous parlerons tout à l'heure. Ces opuscules sont tirés d'un manuscrit unique de la Bibliothèque bodléienne, ils avaient été probablement tous traduits en hébreu (p. CXXII) et M. Derenbourg a pu se servir de la traduction de l'un d'eux qui se trouve en manuscrit à Rome. Ils sont publiés dans l'ordre suivant : 1° le *Moustalhik* ou Complément aux écrits du grammairien Hayyoudj sur les racines et les espèces des verbes ; 2° le *Tanbih* (Avertissement), réponse aux critiques de l'ouvrage précédent; 3° le *Takrib wa Tashil* (Traité pour approcher et faciliter), introduction aux idées grammaticales de Hayyoudj ; 4° le *Taswiya*, autre réponse aux critiques du *Moustalhik*. Un cinquième opuscule, le *Taschwir* (Remontrance), écrit en réponse à de nouvelles attaques contre Ibn Djanah et que l'on croyait perdu, a été retrouvé en partie à Saint-Pétersbourg, et grâce à M. A. Harkavy, qui a bien voulu copier le manuscrit, MM. Derenbourg ont pu nous donner un fragment important de ce traité et le reconstituer pour ainsi dire en entier (p. XXXVI). Ils publient de même (p. LIX) un fragment tiré d'un des pamphlets dirigés contre Ibn Djanah par des adversaires anonymes et réunis dans une collection appelée Traité des Compagnons; puis divers fragments d'Ibn Yaschousch (p. XX, note), de Samuel le Nagid (p. XXVI, note), d'Ibrahim b. Baroun, un des maîtres d'Ibn Djanah (p. XLVI). C'est un spectacle étonnant que la lutte si vive qui s'était engagée, sur de simples questions de grammaire, entre Ibn Djanah et d'autres savants de son temps. Menahem b. Sarouk, Dounasch b. Labrat et leurs disciples avaient autrefois donné l'exemple de ces guerres de plume. Le principal adversaire d'Ibn Djanah était un personnage puissant, Samuel le Nagid, trésorier des rois de Grenade. C'était un élève de Hayyoudj, et il accusait bien à tort Ibn Djanah d'avoir manqué de respect au maître. Ibn Djanah répond à ces accusations et à bien d'autres par ces Opuscules dont la lecture, même pour les simples curieux, est souvent très intéressante.

Il est superflu de dire que M. J. Derenbourg a placé à la tête du volume une savante introduction. A elle seule elle forme presque un livre. Grâce à ce travail, nous connaissons maintenant mieux la vie d'Ibn Djanah. Né à Cordoue, il paraît avoir résidé quelque temps à Lucène, où était établie une importante communauté juive. L'activité intellectuelle et scientifique dans cette communauté était très grande et M. J. Derenbourg en a tracé le premier un tableau instructif. Là demeuraient des grammairiens tels que Isaac b. Gikatila, Isaac b. Saül, cet Ibrahim b. Baroun dont il a été question plus haut, Aboul Walid b. Hasdaï, qui furent les maîtres ou les amis d'Ibn Djanah (M. Derenbourg le montre fort bien) et l'initièrent aux études grammaticales. Lorsque Ibn Djanah revint à Cordoue, Hayyoudj, pour lequel il professait un si grand respect et dont les écrits lui parais-

saient si instructifs, était sans doute déjà mort. M. Derenbourg fixe la date de cette mort vers 1010, et prouve qu'Ibn Djanah n'entendit pas l'enseignement du grand grammairien. En 1313, Cordoue fut ravagée par la peste, assiégée par les Berbères, les Juifs s'enfuirent et Ibn Djanah alla s'établir à Saragosse. M. Derenbourg fait remarquer la différence qui existait alors entre les Juifs espagnols du Nord et ceux du Sud. Au Sud, il y avait un merveilleux mouvement scientifique littéraire; au Nord, à Tortose, à Tarragone et dans cette Saragosse où venait d'arriver Ibn Djanah, une grande activité commerciale, mais pas d'écoles, pas de science, pas de littérature. Ibn Djanah se plaint amèrement de l'ignorance et de la stupidité des gens au milieu desquels il vit.

C'est là qu'il écrit ses Opuscules. M. Derenbourg en préparant le lecteur à comprendre et à apprécier ces écrits, lui donne une foule de renseignements nouveaux et d'explications intéressantes. Nous apprenons, au cours de l'introduction, quelle pourrait bien être l'oririgine du nom de Hayyoudj (de *Yahya*, par aphérèse du *ya*, et addition de la désinence espagnole *ujjo*; Cf. le nom de ville Bidroudj, de Petrus; p. x). Nous apprenons également pourquoi les premiers grammairiens juifs de l'Espagne, et en tête Hayyoudj, quoique fort au courant des travaux de grammaire arabe et du principe de la *trilitéralité* des racines dans cette langue, n'ont pas voulu adopter ce principe pour l'hébreu. C'est qu'ils avaient le sentiment très vif de la personnalité de la langue hébraïque et de ce qui la distingue de l'arabe. Il arrive même que leurs règles de grammaire n'ont pas de sens ou paraissent superflues, si on ne les prend pas comme l'expression d'une différence entre les deux langues. Au fond, du reste (et j'irai là-dessus peut-être plus loin que M. Derenbourg), ils avaient raison, car la plupart des racines hébraïques de trois lettres, même celles qui ne comprennent pas de lettre faible, peuvent se ramener à un radical de deux lettres, comme le prouvent les analogies de sens entre les racines trilitères différentes. M. Derenbourg fait remarquer (p. XXVIII) que les Juifs espagnols sentaient dans quelles limites le principe des racines bilitères était vrai ou faux, ils n'en ont pas abusé pour créer, comme les Juifs qui demeuraient dans les pays non-musulmans, des néologismes monstrueux. Par là se résout peut-être le problème historique si intéressant de la patrie du Kalir, le célèbre poète liturgique, que l'on a voulu placer dans la Palestine ou même dans l'Irak, et qui, à en juger par sa langue barbare, issue en partie du système bilitère, devait demeurer en pays latin, peut-être en Italie. M. Derenbourg, en creusant ce sujet, jette une lumière nouvelle sur les quatre lois fondamentales qui réglent, suivant Hayyoudj, la phonétique de l'hébreu (p. LXXX) et il en fait mieux comprendre le sens. Je ne sais s'il faut critiquer la troisième régle (Deux lettres quiescentes ne peuvent se rencontrer... à la fin des mots). La question est controversable, comme le prouve le *daguesch* placé dans le ת de אמרת et qui pourrait bien indiquer que ce ת est mobile. Il me semble aussi qu'Ibn Djanah a raison de dire que lorsque deux lettres semblables se rencontrent, l'une quiescente à la fin d'un mot, l'autre au commencement d'un mot suivant, la première ne doit pas être détachée lourdement, mais se confondre avec la seconde (p. XC). C'eût été une affectation intolérable, les Juifs avaient l'oreille trop délicate

et le goût trop fin pour la supporter[1]. Tout le monde sera au contraire prêt à adopter les idées très nouvelles et très heureuses de M. Derenbourg sur l'absence des vers dans l'ancienne littérature hébraïque (p. LXXXVI). Il est certain que dans l'hébreu ancien un grand nombre de voyelles se sont usées et ont fini par disparaître. Si les Hébreux avaient eu une versification, ces voyelles auraient été garanties par la mesure du vers. Inversement, la prosodie ne s'est pas établie chez les Hébreux à cause de cette pauvreté déjà ancienne des voyelles, qui la rendait impossible.

Il y a encore bien des choses dans le livre de MM. Derenbourg, nous ne pouvons tout signaler. La collaboration de M. H. Derenbourg, si bien préparé à ce travail par ses études arabes et ses publications antérieures, sera remarquée (voir par exemple p. LXXVII), et nous les associons tous deux également dans nos remerciements.

ISIDORE LOEB.

Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249), sa vie et ses ouvrages ; thèse de doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris, par M. Noël VALOIS, licencié ès lettres et en droit, archiviste-paléographe. Un volume grand in-8°. Paris, Alphonse Picard, 1880 ; pages 393.

Cette thèse de doctorat est une savante étude sur un personnage aujourd'hui bien oublié, qui pourtant a joué un rôle important dans l'histoire religieuse de son temps, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, sous Philippe-Auguste, Louis VIII et saint Louis. Grâce à des recherches personnelles étendues et couronnées d'un légitime succès, l'auteur a eu le mérite d'ajouter beaucoup aux notions que l'on possédait sur ce personnage, et de rectifier un certain nombre d'erreurs accréditées sur son compte et qui trouvaient asile jusque dans l'*Histoire littéraire de la France*. Peut-être cependant peut-on lui reprocher d'avoir légèrement altéré la physionomie de l'évêque parisien en ne mettant pas assez en relief son caractère de prêtre gallican, d'*homme du roi*, et l'indépendance avec laquelle il défendit les intérêts de saint Louis contre la papauté elle-même.

Malgré certains défauts de style et de composition, cet ouvrage serait excellent, sans un chapitre par lequel il relève précisément de la *Revue*, chapitre qui, nous avons le regret de le déclarer, fait tache dans le livre. C'est le chapitre VIII (p. 118-137), consacré à l'histoire de la condamnation du Talmud sous saint Louis. Guillaume fut l'agent du pape dans cette triste affaire qui aboutit à l'auto-da-fé de 1242 où furent brûlées *vingt-quatre charretées* de manuscrits hébreux. Dans le récit de cette condamnation, l'auteur se montre tout à fait au-dessous de sa tâche d'historien et par la faiblesse de l'information et par l'esprit de partialité qui l'inspire.

[1] Je parle, bien entendu, des Juifs vivant au milieu des Arabes et surtout des anciens Hébreux. Je crois qu'ils avaient l'oreille très délicate et qu'ils eussent trouvé fort singulières les prescriptions du Code rituel sur la lecture du *Schema*.

Sous l'influence de ces tendances ultramontaines que nous signalions tout à l'heure, il oublie l'équité historique qui doit juger également les deux parties adverses, et il se place exclusivement au point de vue auquel se plaçait l'inquisition elle-même quand elle instruisait l'affaire.

Relèverons-nous les erreurs de fait et les appréciations passionnées dont fourmillent ces vingt pages? M. Valois en est encore aux voyages de Raschi en Egypte, en Perse, en Espagne, en Italie, en Grèce, en Allemagne, et il affirme que la glose volumineuse qu'il a écrite sur la Bible et le Talmud passe aujourd'hui encore pour une œuvre d'inspiration divine (p. 120). Le plus grand travail d'interprétation talmudique qu'il signale de Maïmonide est son commentaire sur la Mischna (*ibid.*). Il ignore les études de Lewin et de Kisch sur cette condamnation du Talmud (Monatsschrift de Fraenkel et de Graetz, 1869 et 1874) et se félicite d'avoir découvert des documents publiés plus complètement six ans avant lui (les *Excerpta Talmudica*, Bibl. nat., ms. fond latin, 16,558). Il ne connaît que le travail de Graetz, qu'il critique sans le comprendre. La source latine de l'histoire de la condamnation de Talmud (*Excerpta Talmudica*) donne au défenseur des Juifs le nom de *Vivo de Meaux*; la source hébraïque (ויכוח ; B. N. ; fonds hébreu, 712) celui de Jehiel de Paris. Il ne voit pas que ces deux noms cachent un même personnage (*Vivo* est la traduction latine de l'hébreu *Jehiel*), se méprend par suite sur la portée du texte latin, et reproche à M. Graetz de n'avoir pas compris le sens des passages du texte où il est parlé de Vivo, alors que c'est lui-même qui est coupable de non-sens (p. 129, note 1). Il fixe la date du jour anniversaire de l'auto-da-fé au vendredi de la semaine de la *Péricope*. M. Graetz a écrit le vendredi de la Péricope חקה; c'est-à-dire le vendredi de la péricope, de la section ou Sidra de חקה, et ce nom commun et indéterminé de « section » devient, sous la plume de M. Valois, un nom propre, le nom de je ne sais quelle fête religieuse. Ailleurs il prend le Pirée pour un homme et le traité talmudique dit *Sanhédrin*, pour l'assemblée ou le tribunal du Sanhédrin. « La discussion, dit-il, en se concentrant sur les chapitres *du* Sanhedrin relatifs à Jésus-Christ... » (p. 128). Jehiel ou Vivo, interrogé sur les passages du Talmud qui parlent de Jésus, répond que le Talmud connaît deux Jésus et que les passages incriminés se rapportent au Jésus qui n'est pas celui des chrétiens. Jehiel avait raison : le Talmud a toujours admis l'existence de deux Jésus. Ce fait a été de nouveau, il y a quelques années, pleinement mis en lumière par M. Derenbourg, dans son *Essai sur la Palestine* (note IX). M. Valois qui ne connaît pas le premier mot de la question, traite cette défense de Jehiel de *défense cauteleuse qui n'en impose à personne* (p. 131). Si les juifs condamnés s'efforcent, en désespoir de cause, d'agir auprès des cardinaux et des papes, ils ne leur déclareront pas que le Talmud leur est nécessaire pour interpréter les livres saints, ils le leur « feront accroire. » S'ils proposent à un prélat puissant à la cour un marché pour racheter leurs livres, ce marché sera honteux, non pour le prélat, mais pour les Juifs eux-mêmes (p. 132).

Passons et arrivons au fond même du récit. Le récit chez M. Valois n'a pas toute la clarté et la justesse désirables.

En 1238, Donin, juif apostat de la Rochelle, baptisé sous le nom de

Nicolas, dénonce au pape Grégoire les hérésies du Talmud qu'il résume en trente-cinq articles. Le pape surpris fait choix de Guillaume de Paris « pour frapper un grand coup ». Il envoie des lettres à tous les archevèques et souverains des royaumes de France, d'Angleterre, d'Aragon, de Navarre, de Castille, de Léon et de Portugal, leur donnant ordre que le premier samedi du carème de 1240, le 3 mars au matin, alors que tous les Juifs seront réunis dans leurs synagogues, les autorités ecclésiastiques et séculières s'emparent à la même heure, par toute l'Europe occidentale, des livres juifs et les portent au plus proche couvent des Pères franciscains ou Prêcheurs. Guillaume est chargé de l'expédition de ces ordres. Seul le roi de France obéit à ces injonctions, et, à la date fixée, saint Louis fait saisir les livres juifs, puis demande à entendre les rabbins.

Jusqu'ici le récit se tient. M. Valois a le tort seulement de ne pas faire connaître quel personnage était ce Donin, le premier auteur de la persécution. On ne se douterait guère, en lisant le récit de M. Valois, que ce Donin n'est qu'un misérable, que des haines personnelles contre Jehiel avaient poussé à l'apostasie et qui, après avoir excité d'abord au massacre de ses anciens coréligionnaires, n'imagina pas de plus sûr moyen de les détruire que de faire supprimer leurs livres.

Le 12 juin 1240 et les jours suivants eut lieu la discussion publique entre Donin et Jehiel de Meaux ou de Paris et trois autres rabbins. Puis un tribunal fut institué pour juger le Talmud, dont faisait partie Guillaume. Les mêmes rabbins furent entendus, et, à l'instigation de l'inquisiteur Henri de Cologne, les livres juifs condamnés au feu. *Deux ans* seulement après, le vendredi de la semaine de la *Péricope* ou *section* de חקת de 1242, vingt-quatre charretées de manuscrits hébreux furent solennellement brûlées à Paris.

« Les années suivantes virent s'effectuer de nouvelles perquisitions, jusqu'en 1246, époque vers laquelle un évènement assez mal connu compromit l'œuvre de plusieurs années. »

Les rabbins s'étaient adressés aux cardinaux et aux papes et avaient obtenu le concours d'un puissant prélat, qui suivant le témoignage d'un contemporain, le moine Thomas de l'abbaye de Cantimpré, mourut subitement après, jour pour jour, dans le lieu même où les livres avaient été rendus aux Juifs. Louis IX fut tellement frappé de cette mort qu'y voyant un avertissement céleste, il donna le signal de poursuites nouvelles. Le pape Innocent IV, successeur de Grégoire, chargea son légat Eudes de Châteauroux d'examiner à nouveau le Talmud. Une nouvelle enquête eut lieu, suivie d'une sentence solennelle, prononcée le 15 mai 1248, par un tribunal de 41 clercs.

Tel est le récit de M. Valois qui identifie le prélat favorable aux Juifs avec Eudes Clément, archevèque de Rouen, mort subitement en 1247, homme sans scrupules qui, selon le chroniqueur Mathieu Paris, mourut chargé de dettes, et qui, selon M. Valois, se serait laissé corrompre par l'argent des Juifs.

Dans tout ce récit on saisit mal la marche des faits. Il y eut certainement une première condamnation en 1240, suivie d'un auto-da-fé en 1242; mais comment se fait-il qu'un si long espace de temps se soit écoulé entre la condamnation et l'exécution?

M. Graetz explique facilement les choses, en reportant aux années 1240-1242 les tentatives faites par les Juifs auprès d'un prélat pour arrêter les effets de la condamnation. D'accord avec Du Boulay (*Historia Universit. Parisiensis*, III, 177), il identifie ce prélat avec Gautier Cornut, archevêque de Sens, qui s'était montré dans une autre occasion équitable envers les Juifs, et qui mourut en 1241. M. Valois repousse l'opinion de Du Boulay et de M. Graetz, en étayant sa manière de voir du témoignage de Thomas de Cantimpré combiné avec celui de Mathieu Paris. Mais le récit de Mathieu Paris par lui-même n'a aucune valeur, Mathieu Paris rapportant simplement à l'année 1247 la mort subite de l'archevêque de Rouen, Eudes Clément, « quem ambitio et superbia adeo ad archiepiscopatus dignitatem infeliciter attraxerant, ut domum suam irremediabiliter ære alieno obligatam dereliquit. » Quant au témoignage de Thomas de Cantimpré, il détruit formellement l'opinion de M. Valois, et vient au contraire corroborer celles de Du Boulay et de M. Graetz.

En effet, Thomas, légendaire Belge, né en 1201 à Leu-Saint-Pierre, près de Bruxelles, entré comme prêtre dans l'abbaye de Cantimpré (près de Cambrai) où il resta jusqu'en 1230, et en 1232 dans l'ordre des frères prêcheurs à Louvain, vint étudier à Paris, de 1237 à 1242, pour retourner ensuite à Louvain où il resta jusqu'à la fin de sa vie. Or voici ce qu'il déclare avoir vu durant son séjour à Paris, c'est-à-dire entre les années 1237 et 1242.

Vidi et ipse alium archiepiscopum in Galliæ partibus virum litteratum et nobilem, circa quem talis vindicta nostri Dei contigit. Devotissimus in Principibus Rex Franciæ Ludovicus anno circiter ab Incarnatione Dom. 1239, instigante fratre Henrico de Colonia, Ordinis Prædicatorum peroptimo, sub pœna mortis concremari fecit Parisius nefandissimum librum Judæorum qui Thalmud dicitur, in quo inauditæ hæreses et blasphemiæ contra Christum et matrem ejus locis plurimis erant scriptæ. Hujus itaque libri diversa exemplaria ad comburendum Parisius allata sunt. Flentes ergo Judæi adierunt Archepresulem qui Regis consilium sumpserat et pecuniam ei pro conservatione librorum innumerabilem obtulerunt. Quo corruptus Regem adiit et ad voluntatem suam *juvenilem animum* mox invertit. Redditis ergo libris Judæi solemnem diem agi constituunt omni anno; sed in vanum, aliud Spiritu Dei ordinante. Revoluto autem anno, die certo et ipso loco quo libri exsecrabiles redditi sunt Judæis, hoc est in Vicenniis prope Parisios, dictus Archiepiscopus ad consultationem Regis veniens diro viscerum dolore correptus est et eadem die cum ejulatu maximo vitæ finem accepit. Fugit autem Rex de loco cum tota familia nimium verens ne cum Archiepiscopo divinitus feriretur. *Nec multo post*, ut prius instigante dicto Fratre Henrico, Judæorum libri congregati sunt, sub mortis pœna et in maxima multitudine sunt combusti. (Bonum universale, de Apibus.)

Le témoignage de Thomas de Cantimpré est formel. Il a été témoin oculaire des faits qu'il raconte. Il a vu mourir, durant son séjour à Paris, entre 1237 et 1242 le prélat favorable aux Juifs; il ne peut donc s'agir ici que de Gautier Cornut, mort en 1241. Ce prélat avait essayé d'agir sur l'esprit jeune encore (*juvenilem animum*) de Louis IX. Vers 1240, Louis avait 24 ou 25 ans, il était encore *juvenis*. Reportez la mort de l'évêque favorable aux Juifs en 1247, comme le fait M. Valois, Louis IX a 32 ans; on ne peut plus y voir un jeune homme dont

l'esprit tourne facilement au gré de ceux qui le conseillent. Enfin, le « peu après » le *nec multo post* qui termine ce récit, et où M. Valois voit une allusion à la condamnation de 1248 (condamnation qui peut-être ne fut pas suivie d'un auto-da-fé), s'applique on ne peut mieux à l'auto-da-fé de 1242.

Donc il faut en revenir simplement au récit de M. Graetz. En 1240, les livres juifs sont condamnés; immédiatement les Juifs agissent sur des personnages influents, en particulier sur Gautier Cornut, qui est assez heureux pour arrêter l'effet de la condamnation. Malheureusement pour les Juifs, Gautier meurt l'année suivante; saint Louis reprend l'affaire, sous l'impulsion de l'inquisiteur Henri de Cologne, et en 1242, les livres sont brûlés[1].

Ce point une fois établi, le reste suit logiquement. Tous les livres juifs ne furent, ne purent pas être brûlés en 1242. Nombre de manuscrits dans les communautés des provinces durent échapper aux perquisitions. Les Juifs, de leur côté, durent s'empresser de multiplier les copies des exemplaires qui avaient échappé au bûcher. De là les ordonnances ou les bulles des années suivantes.

Enfin, en 1248, Eudes de Châteauroux, légat du pape Innocent IV obtient une nouvelle et plus solennelle condamnation du Talmud. Cette condamnation fut-elle suivie d'un second auto-da-fé ? M. Valois ne répond à cette question que plus loin, en passant, par un mot jeté dans une incidente. Cette question méritait un examen spécial.

Telle est, en résumé, l'histoire de cette condamnation qui a trouvé en M. Valois un historien aussi partial que mal informé. M. Valois accuse M. Graetz d'avoir jugé sévèrement la conduite de l'Église et du Roi. « Cette ligue des autorités civiles et religieuses, cette conjuration du Pape, du clergé, du Roi de France, ce coup monté contre un peuple désarmé, auquel on enlève ses livres saints, après lui avoir ôté son indépendance, prennent sous la plume du meilleur historien des Juifs, une couleur odieuse; pour avoir seulement trempé dans un aussi lâche complot, saint Louis est ravalé au rang des princes pusillanimes, dominés et abêtis par le clergé. » (*Der von Geistlichen beherrschte und verdummte Ludwig IX.*) En faisant remarquer que M. Valois prête à M. Graetz des expressions qu'il n'a pas employées, et exagère la portée de ses paroles pour pouvoir plus facilement le combattre, nous avouerons néanmoins ne pas être fort éloigné de partager l'opinion de l'historien allemand. Dans cette affaire, saint Louis s'est montré le serviteur obéissant du Saint-Siège. Seul des princes occidentaux auxquels le Pape avait envoyé, par la main de Guillaume d'Auvergne, ses bulles et ses ordres de confiscation, saint Louis a cru devoir obéir aux injonctions de Grégoire. Alors que les autres reculaient devant l'arbitraire et l'odieux d'une telle mesure, il s'est empressé de faire saisir et brûler les livres juifs. C'est par des actes d'obéissance de ce genre aux autorités religieuses, que Louis IX méritait cet éloge d'un de ses chroniqueurs, Guillaume de Chartres : « Quam reverenter et humiliter erga sacrosanctam

[1] Une conséquence qui nous paraît découler de ce qui précède, c'est que l'accusation de corruption portée contre G. Cornut n'a pas de fondement. G. Cornut à la même époque (1240), dans une affaire précédente, avait déjà fait preuve d'équité et de largeur d'esprit à l'égard des Juifs. Il n'en fallait pas plus pour que la croyance populaire y vît l'effet de l'or des Juifs.

romanam Ecclesiam semper se habuit, quam devote et obedienter rescripta et mandata apostolica consuetus erat suscipere, quam obedienter et efficaciter, sicut verus filius, obedientiæ adimplere! etc. » *Historiens des Gaules*, XX, 332.)

M. Valois n'a pas su apprécier à sa juste valeur le rôle joué par l'Église dans cette affaire. Il a partagé son aveuglement et ses passions : « Non seulement, dit-il, l'Église découvrit dans ces livres répandus à profusion des erreurs que, se sachant infaillible, elle pensait avoir le droit de corriger; mais elle crut y apercevoir des doctrines immorales, des blasphèmes contre Jésus-Christ et Jéhovah; elle y lut des récits contradictoires à ceux de l'Ancien-Testament; elle y vit le Saïnt-Siège injurié, le clergé maudit, la royauté vouée au mépris, le mensonge érigé en vertu. Sentant partout dans ces écrits l'intrigue, la haine, la menace, elle ne fut coupable que de vouloir se défendre, et les bûchers, qui s'allumèrent à deux reprises, rappelèrent aux juifs que les chrétiens, s'ils toléraient leur présence, ne supportaient point leurs insultes. » Voilà la conclusion de M. Valois. Voilà ce qu'il a vu avec l'Église et l'Inquisition. Mais il n'a pas cherché à savoir si les accusations portées contre les livres juifs étaient fondées ou non; si les opinions incriminées, fussent-elles réelles, avaient la portée qu'on leur attribuait; si ce n'étaient pas des opinions individuelles, sans autorité, et perdues dans l'immensité des doctrines talmudiques. Il ne s'est pas dit que d'ailleurs les livres juifs, ne sortant pas du cercle de la Synagogue, étaient impénétrables au monde chrétien, et par suite sans action aucune. S'il a une ligne de regrets pour ces manuscrits « auxquels nos bibliothèques seraient trop heureuses aujourd'hui d'accorder un asile » (l'archiviste paléographe perce au moins une fois ici sous l'ultramontain), il n'a pas vu les conséquences funestes de cette ruine de toute une littérature, les écoles juives de France détruites et l'immense travail d'exégèse biblique auquel elles se livraient, ce travail si brillamment inauguré par Raschi, subitement et pour toujours arrêté.

M. N. Valois aurait pu être historien, il a préféré se faire l'écho de l'inquisiteur Henri de Cologne.

A. D.

L'Apologie du Médecin juif, de David de Pomis. — *Étude de l'ouvrage aux points de vue de la condition sociale des juifs et de l'histoire littéraire à la fin du* XVIe *siècle.*

Il n'est guère utile de retracer ici la biographie de l'auteur du livre que je me propose d'analyser. A peu près tous les recueils spéciaux ont parlé de lui, plus ou moins longuement, plus ou moins exactement; et ce que je connais de plus complet pour tout ce qui le regarde se trouve dans un ouvrage, sinon commun dans toutes les mains,

du moins accessible à tous : la *Bibliotheca hebræa* de Wolff[1]. D'ailleurs, nous rencontrerons, au cours de cette analyse, plus d'une particularité de l'existence de notre David, sur laquelle nous aurons à nous arrêter avec d'autant plus de raison qu'elle aura été mal connue des biographes.

Quant au livre même, à sa rareté, à l'exemplaire sur lequel va être faite ma description, et qui est vraisemblablement le seul existant à Paris, sauf celui, assez problématique, de l'Académie de Médecine ; quant aux vicissitudes qu'il a subies jusqu'à présent, j'ai déjà parlé de tout cela ailleurs. Ceux qui me lisent pour la première fois et que les anecdotes bibliographiques intéressent, peuvent recourir à ce que j'ai raconté à ce sujet, il y a bientôt trois ans[2].

J'entre donc tout de suite en matière.

Voici d'abord, — sauf la marque gravée sur bois très élégante, avec une sirène à double queue pour motif central, qui surmonte l'indication de ville, — la disposition typographique du titre :

DE MEDICO HEBRÆO.

ENARRATIO
APOLOGICA.

In qua;

Tùm, Quamplurima præclara alia, notatu digna reperiuntur ; Tùm etiam, Quòd magna inter hebræum, et Christianum, adsit affinitas ; Quodq; mutua inter eorum vtrumque dilectio (iure Diuino) esse debeat, perualidis rationibus, passim demonstratur.

Apposita sunt præterea, non paucorum amplissimorum Principum, quàm multa decreta, in hebræorum fauorem constituta.

Annectuntur, quinetiam, in tractatus calce, nonnulla aurea dicta; Ex priscorum hebræorum monumentis excerpta; nunc primùm, latinitate donata, et ad studiosorum vtilitatem, in lucem edita.

Dauid de Pomis, Medico Physico hebræo; Auctore.

CVM CONSENSU SVPERIORVM.

VENETIIS.

Apud Ioannem Variscum. 1588.

---

[1] Tomes I et III. N° 499. Carmoly (*Hist. des Médecins juifs*. Bruxelles, 1844. 8°, tome I [le seul publié], p. 150-153) a tout emprunté à Wolff, à l'exception de quelques détails peu importants, puisés dans la préface du *Tsémah David*, à moins que ce ne soit dans Basnage.

[2] *Archives israélites*. 15 déc. 1877.

De Pomis annonce, on le voit, dès la première page de son *Médecin juif*, qu'il a réuni dans un même « discours apologétique beaucoup de belles choses dignes d'être remarquées, avec la démonstration répétée, par de très fortes raisons », de ces deux vérités : « 1° Qu'entre le juif et le chrétien il y a de nombreux points de rapprochement ; 2° que l'amitié réciproque entre les deux religions est de prescription divine. » Il y a ajouté un nombre considérable d'édits promulgués en faveur des Juifs par plus d'un prince de très grand renom, et, à la fin du traité, il a aussi annexé quelques « Sentences dorées » extraites des monuments écrits des anciens Hébreux, qui n'avaient jamais été publiées auparavant en latin, afin d'être utile aux amis de l'étude.

Au verso du titre, une première curiosité : une gravure sur bois montre, dans un cartouche de très bon style, un pommier avec deux *lions passants* lui servant de *supports*. Les lettres D P, alternant de chaque côté de cette espèce d'écu, ne permettent pas de douter qu'il y ait là une intention d'armoiries parlantes, ou, à la rigueur, de devise en rébus. De Pomis, en effet, avait si bien l'habitude de rattacher son nom au pommier, que Scaliger a prétendu que ses ancêtres étaient marchands de pommes et auraient porté le surnom de טפוחי [1]. Si l'on peut aller jusqu'à ma première conjecture, nous aurions, en notre auteur, vraisemblablement le premier des exemples — aujourd'hui assez multipliés — d'un juif appliquant pour son propre compte la science du blason [2].

Le feuillet suivant porte en tête, sous une couronne ducale et entouré du collier de la Toison d'Or, l'écusson des Della Rovere. L'ouvrage est dédié, en effet, à un prince de cette puissante famille, à François-Marie II, sixième (et dernier) duc d'Urbin. Le public, superficiel ou pressé, lit peu les préfaces : il ne lit jamais les dédicaces. Nous savons tous, travailleurs que nous sommes, qu'il a tort : celle-ci suffirait à le prouver, car elle est fort instructive, à plus d'un des points de vue qui nous intéressent.

L'auteur, très ému depuis longtemps des violentes injures que certaines gens prodiguent au corps des médecins, avait commencé à écrire une défense du professorat médical, quand les médisants se mirent à concentrer leurs attaques exclusivement contre les médecins juifs ; il s'est mis en devoir d'y répondre par un discours où l'apologie, spéciale à ces derniers, s'étend aussi à leurs confrères, et il a résolu de soumettre ses motifs de justification au plus intègre et au plus éclairé des juges, c'est-à-dire à Son Altesse [3].

[1] Je ne sais si c'est en se basant sur ce précédent, qu'un de nos très savants coreligionnaires d'Allemagne, M. Bernhard Fischer, l'a appelé « Pomarius ». V. dans l'édition de *Buxtorfii lexicon... rabbinicum* de Leipzig, 1869-1874, in-4°, p. 407, sa note n° 81, où est reproduit un passage en italien de notre auteur sur חלי דיחמורתא.

[2] La même vignette se trouvait déjà au bas de la préface en hébreu, qui suit celles en latin et italien, du צמח דוד de Venise, 1587, édité chez Jean de Gara, in-fol. Cet ouvrage de de Pomis, diversement apprécié mais très beau comme exécution matérielle, est, comme on sait, un lexique trilingue d'après l'*Aroukh*.

[3] « Jam diù (Sereniss. Dux) in quorundam contumeliosum certamen obiter incidi ; quod in singulos Medicos petulanter invehebatur ; Et cum ab eorum fluctibus, jactatus mirificè essem, cœpissemque Medicinæ professores, justo marte (ut dicitur) tueri,

Il lui doit d'ailleurs un témoignage public de gratitude ; et nous apprenons là que David de Pomis s'était trouvé un jour à Pesaro, — il ne nous dit malheureusement ni quand ni comment, — en présence du Duc et qu'il en avait reçu un si aimable accueil qu'il se sentait encore honteux, lui « homme de très infime condition et sans mérite, de s'être vu accueilli avec tant d'affabilité par un prince d'un rang aussi élevé[1] ».

La dédicace s'adresse à lui pour trois autres causes encore, sur lesquelles on ne sera pas surpris que notre « physicien » s'étende avec complaisance, à grand renfort d'épithètes louangeuses et d'hyperboles, selon la coutume du temps, quoiqu'il prétende affirmer la vérité pure, sur le témoignage de ses propres yeux[2]. Ces causes sont :

1° L'incomparable savoir du Duc, qui lui a valu des présents et des marques d'estime et de distinction de la part « des Souverains principaux de la chrétienté », et dont il a donné une preuve palpable en dépensant de fortes sommes pour la fondation d'une bibliothèque, « surpassant ainsi Ptolémée Philadelphe, ce grand poursuiveur de toutes les sciences, collectionneur de livres de toute sorte[3] »;

2° Ses qualités comme chef de gouvernement et ses qualités privées, parmi lesquelles figurent honorablement l'art de distribuer intelligemment, suivant le précepte de Salomon[4], l'emploi de ses heures, et aussi sa supériorité à la chasse[5];

3° La grande illustration de sa famille.

Sur ce dernier point, de Pomis, probablement parce qu'il se vantait, lui aussi, de descendre de chefs de sa nation, est particulièrement prodigue de détails. Cependant, il en passe, et des meilleurs :

omnia alia maledicentium maledicta, in hebræos ex professo Medicos (cæteris relictis) contulere : Quà de re, magno profectò convicio me recepi. Hac igitur occasione, Apologicam enarrationem istam, De Medico hebræo, construere proposui ; in qua, tum singulos alios Medicos, cum præsertim hebræos, ab aduersariorum injuria, defendere intendimus. Hasque nostras rationes Serenitati tuæ, tanquam integerrimo, sapientissimoque judici, dirigere decrevimus. » *De med. heb.*, fol. *2.

[1] « ...immemor profectò non sum hylaritatis qua dùm Pisauri essem, me suscepisti : Ut sanè pudet me mei ipsius, tam infimæ conditionis, nulliusque Dignitatis hominem, à tam sublimi Principe tam humaniter susceptum fuisse. » *Ibid.*

[2] « Hæc omnia vidi, assentatione utor minime; sed id quod sentio, verbis comprobo. » *Ibid.* *5.

[3] Les historiens attestent que François-Marie II fut effectivement fort instruit et a laissé des ouvrages. Le fait que nous trouvons rapporté ici, de l'érection de la Bibliothèque d'Urbino, paraît moins connu.

[4] N'ayant pas de Concordance à ma disposition, j'avais longuement feuilleté tout le livre des Proverbes sans trouver où ce précepte a été formulé, lorsque M. le grand-rabbin Zadoc Kahn, à qui j'allai montrer cet énigmatique *distribuis septenis, et octenis* me cita immédiatement de mémoire le difficile passage de Qohéleth (XI, 2) — dont l'obscurité, qui a conduit saint Jérôme à l'absurde et au solécisme, a permis à de Pomis une interprétation appropriée au besoin de sa cause — : תן חלק לשבעה וגם לשמנה. Je me fais un devoir de reconnaître au très aimé Vice-Président de la Société des Études juives sa part de collaboration.

[5] « Horarias tuas exercitationes haud inaniter consumis... (ut jubet sapientissimus Salomon) distribuis septenis, et octenis... Delectatur tua Celsitudo venatu, Sed (prout omnes unanimiter asserunt homines), in captandis, consectandisque feris, singulos Venatores consilio, atque industria, excellis. » *Ibid.*

ainsi il ne veut même pas s'occuper des cardinaux des anciens temps; il a assez à faire à glorifier l'aïeul de son protecteur, le duc François-Marie, généralissime des armées vénitiennes [1]; et l'un de ses grands oncles, « cet illustre pontife Jules II [2] », qui a fait de si magnifiques choses; et sa grand'mère, une Orsini [3], « de cette race antique dont le volumineux ouvrage de Sansovino [4] ne suffit pas à publier toutes les louanges »; et le grand-père de sa mère, Paul III [5], ce « pape excellent(!) » dont le renom « s'élève jusqu'aux cieux »; et ses oncles, deux ducs et deux prélats de la maison de Farnèse [6], dont l'un, le cardinal Alexandre, « semble né et est tout préparé pour commander aux multitudes »; et son cousin, l'invincible duc de Parme [7], qui a « dépassé toutes les espérances fondées sur son habileté et sa valeur, dans les combats divers où il commandait pour le roi catholique ». Quant au reste des « cousins illustrissimes », la quantité en est tellement « innombrable [8] » qu'elle l'oblige à se taire. Il termine en exprimant ses vœux — qui, on l'a vu, ne devaient pas s'accomplir — pour la perpétuité de la race, qui menaçait de s'éteindre, du duc François-Marie [9]; il lui cite, pour le maintenir dans l'espoir, un passage

[1] Ce François-Marie, qui mourut empoisonné en 1535, fut le premier des Della Rovere à qui échut la souveraineté, partagée jusque-là des Montefeltre: il devint duc d'Urbin par l'adoption de Guido-Ubaldo de Montefeltre, frère de sa mère, en 1491.

[2] C'est le nom effectivement célèbre que prit en 1503, lors de son élévation à la papauté, Julien Della Rovere, dont le plus jeune frère, Jean, duc de Sora et Sinigaglia, préfet de Rome, épousa Jeanne de Montefeltre. Leur fils fut François-Marie Ier dont il vient d'être parlé.

[3] Hieronima, fille de Louis Orsini, comte de Petigliano, mariée à Pierre-Louis Farnèse, duc de Parme. Leur fille Victoire fut la mère du duc François-Marie II.

[4] De Pomis veut parler du livre, aujourd'hui rare et recherché, intitulé *Dell' Istoria della casa Orsina Libri IX con VI Libri degli Uomini illustri della medesima famiglia, e i loro ritratti intagliati in rame di Francisco Sansovino*, publié en 1565 à Venise, in-folio.

[5] Il se nommait Alexandre Farnèse. Avant d'entrer dans les ordres, il avait eu un fils, Pierre-Louis, qu'il avantagea, au détriment du patrimoine de l'Eglise, des duchés de Parme, Plaisance, Castro, etc., mais qui ne jouit que deux ans de ce splendide apanage : sa tyrannie et ses vices monstrueux le firent assassiner en 1547. Nous venons de voir qu'il laissa, outre les fils qui vont être énumérés, une fille qui devint duchesse d'Urbin. Celle-ci avait donc bien le pape Paul III pour grand-père.

[6] Des deux ducs, Octave, duc de Parme, et Horace, duc de Castro; le dernier n'est, à la vérité, qu'un simple bâtard. Mais alors, surtout en Italie, la différence se marquait peu. Et l'on en a ici une preuve de plus. L'un des prélats, Ranuccio, cardinal et archevêque de Naples, fut célébré par tous les littérateurs de son temps, ce qui démontrerait au moins sa libéralité. Quant à son aîné, le cardinal Alexandre, son nom est resté attaché à deux monuments qu'il fit élever, et qui sont « deux des merveilles de Rome » : le Gesù et le Palais Farnèse, et il eut pour secrétaire Annibal Caro, l'un des maîtres de la poésie et de l'art épistolaire italiens.

[7] Il n'y a point de biographie où l'on ne trouve des détails copieux sur ce prince, le plus sérieux des adversaires de Henri IV, quand celui-ci combattait pour sa couronne.

[8] Rien que du côté paternel, en ligne directe, nous nommerons les descendants du marquis de Montechiro, du marquis de Massa et du duc de Montalte qui avaient épousé les trois tantes du duc François-Marie II. On peut y ajouter, si l'on veut, les deux enfants naturels qu'avait laissés son oncle, le cardinal Jules, mort en 1547.

[9] Il n'eut point d'enfants de sa première femme, Lucrèce d'Este, et de Pomis, en sa qualité de médecin, devait se faire peu d'illusions sur la chance de voir une union qui avait, lorsqu'il écrivait, dix-huit ans de date, porter encore des fruits. On com-

d'Isaïe (VI, 13)[1], et il signe, en se servant de la formule, très rapprochée du traditionnel הקטן וכ', mais où l'humilité s'exagère encore davantage : « De Votre Altesse Sérénissime, l'infime serviteur en sous-ordre ; David de Pomis, très humble physicien juif[2]. »

L'épître commendatoire qui suit nous révèle la liaison qui dut exister entre notre docteur[3] et un savant de grande réputation, bien qu'il ait laissé déchoir sous plus d'un rapport le nom fameux qu'il portait. De Pomis y est chaudement complimenté par le fils de Paul Manuce tant sur le fond que sur la forme de son « commentaire » où il s'est surpassé, et qu'il est exhorté à faire suivre d'autres écrits du même genre ; il est félicité surtout de l'heureuse inspiration qui lui est venue et sur laquelle il paraît avoir demandé l'avis de son correspondant, de le dédier au duc d'Urbin. Alde le Jeune voit un vrai coup de maître dans cette idée, et aurait bien voulu l'avoir suggérée. Il sait bien que toutes les productions dont son ami et lui sont capables restent au-dessous des mérites d'un tel prince ; que l'éclat qu'ils répandent les aveuglera toujours tous deux quand ils voudront écrire en sa présence ; mais ils auront du moins connu leur infériorité ; il leur incombe cependant de ne pas rester inactifs ; ils doivent cela au Duc : leur exemple pourra déterminer de plus habiles à faire entendre des accents plus dignes de lui.

Cette lettre n'est pas datée, mais il est de toute vraisemblance qu'elle fut écrite un peu après l'époque où Alde s'adressait « en 1586, de Bologne, au Duc d'Urbin à la Cour duquel il paraît qu'il désirait de l'emploi[4] ». Son désir persistait encore l'année suivante, si l'on en

prend donc qu'il fasse appel à l'intervention providentielle. Elle se produisit, mais bien longtemps après : Lucrèce d'Este mourut en 1598, et François-Marie épousa Livie de la Rovère, sa cousine, qui lui donna un fils ; ce dernier mourut avant son père, laissant une fille qui fut dépouillée de son héritage.

[1] Il est intéressant de rapporter comment notre lexicographe a compris à sa manière — qui n'a rien à voir avec celle de la Vulgate — le verset à sens contesté de la fin (chez les Sephardîm) de la Haphtarah de יתרו. Voici sa traduction : « Quærcus Arbor, et si direpta depastaque videatur. stipes tamen ejus, suos denuò expandet Ramos. »

[2] « Tuæ Serenitatis, infimus Seruulus ;
David de Pomis,
Physicus mini. heb. »

[3] Ce n'est pas à la légère que je lui attribue ce grade. Il l'avait conquis, aussi bien en philosophie qu'en médecine. A la fin de sa dédicace du צמח דוד, il prend la qualité de : Art. (ium) et Med. (icinæ) D. (octor) mini. (mus).

[4] Renouard. *Annales de l'Imprimerie des Alde*. 1834. 8°, p. 471 *b*. Je m'étonne beaucoup de n'avoir pas vu, à cette même place, au moins une mention de l'épître dont il s'agit. Renouard la connaissait puisque mon exemplaire lui a appartenu, et il avait l'habitude de regarder ses livres de près. Quoi qu'il en soit, elle est assez curieuse pour que j'en donne le texte entier.

« ALDVS MANVTIVS PAVLLI FILIVS.
David de Pomis, Physico hebræo.

» Legi Commentarium tuum, quo Medicos Iudæos ab obtrectatorum conviciis defendis. In quo, cum multa præclara lectuque dignissima, mihi visa sint : tum illud in primis sum admiratus, uno eodemque tempore te non solum de obtrestatoribus (*sic*) triumphare verum etiam te ipsum superare, nam ita eruditione plenus est hic liber, ita elegans et omni ex parte perfectus, nihil ut mihi quidem hac in materie vel ornatius, vel doctius legi posse videatur. Perge itaque quotidiè similia ex animo tuo

juge par l'encens un peu grossier qu'il prodigue ici, et dont l'offrande fut évidemment concertée avec de Pomis.

La dernière des pièces liminaires émane d'un juif, et c'est seulement grâce à elle que son nom est venu jusqu'à nous. Juda Alchalay[1] n'est cité, en effet, par Wolff que comme auteur de la lettre à David de Pomis placée au devant de l'*Enarratio apologica*. Ceux qui ont écrit d'après Wolff le disent rabbin : rien, dans le morceau qu'on a de lui, ne fait penser qu'il l'ait été, au moins dans le sens précis de ראש הישיבה. Je le croirais plutôt médecin, et probablement élève de celui à qui il s'adresse ainsi : « *Iehudah Alchalay, suo D. David de Pomis. Medico Physico hebræo. S. P. D.* » et qu'il appelle « vieillard de rang très distingué » (*electissime senex*)[2]. Sa lettre, il faut l'avouer, n'est remarquable ni par l'originalité de la pensée ni par l'élégance du style. C'est une pure amplification de rhéteur sur le thème de la solidarité humaine et des bienfaits de la paix, et une déclamation contre l'envie. J'y relève seulement comme un peu saillants un passage où il faut peut-être voir une intention de satire contre ses coreligionnaires du pays, avides de richesses et d'honneurs, qui n'auraient pas été vis-à-vis les uns des autres, selon lui, animés de sentiments assez fraternels, oubliant ainsi que leurs ancêtres avaient provoqué par leurs divisions la chute de leur nationalité ; puis la période finale, où l'envie est considérée comme une maladie qui, lorsqu'elle afflige les hommes, dispense de les punir : elle s'en charge elle-même[3].

promere, quæ et alios juvent, Teque ipsum laudibus illustrent. In quo gratissimum nobis facies, et Reipublicæ litterariæ Consules (*sic*). Quod vero de ornando libro Serenissimi Ioan. (*sic*) Mariæ, Vrbini Ducis, integerrimi atque justissimi, putas nomine, in hoc quoque agnosco prudentiam tuam : nam qui multum sapis, vel in dicando libro multum, atque adeo plurimum, sapere videris. neque tantum laudo cogitationem tuam, sed prorsus ita probo, ut hujus rei faciundæ pœnè auctor tibi esse velim. Quid enim unquam præstari a nobis poterit, quodue tanti hujus Viri collatum meritis non longè inferius esse videatur? Verum, ne prorsus desides simus, tentemus, quod licet : quando oculorum nostrorum acies tantum splendorem ferre non potest. Conemurque id efficere, ut saltem id novisse judicent alii; nosque imitantes, acriore ingenii vi, majora, ejusque auribus digniora præstent. »

[1] Je laisse à découvrir à de plus heureux que moi à quel radical il faut rattacher ce surnom. Le talmudique חֲלִי qui a son équivalent en syriaque et en arabe, et qui ferait correspondre Alchalay à peu près au français *Ledoux*, est tout ce que j'ai trouvé, et je ne le donne pas comme bien satisfaisant. D'autant moins que, selon la très juste observation de M. Isidore Loeb, si on lit par un ק et avec un ע médial on a אלקלעי, dont je ne cherche pas la provenance (Cf. cependant, קלעים = frondeurs de II Rois. III. 25), qui est, encore de nos jours, un nom assez répandu chez les Israélites de l'Orient.

[2] De Pomis avait alors 62 ans et mourut la même année, c'est-à-dire en 1587. Je ferai observer, à propos de cette date donnée par Wolff, que Carmoly et d'autres ouvrages disent 1578 : la transposition des deux derniers chiffres saute aux yeux, surtout en observant que la dédicace du צמח דוד à Sixte-Quint est datée en toutes lettres : « Venetiis, Kal. februarii MDLXXXVII ». Il ne faut pas nous arrêter non plus à la date du volume que nous analysons : les fautes typographiques qu'on a déjà pu y apercevoir tendraient à montrer que la mort de l'auteur survint pendant l'impression.

[3] « Nihil... communius in hoc vitæ curriculo videmus quàm omnes (ut ita loquar) homines suæ propriæ naturæ legisque oblitos, ita avidè, et curiosè tum divitias tum honores appetere, ut non solum suis propriis amicis quid utile relinquant, quin po-

L'index des *notatu digna* occupe les deux feuillets suivants, et à la première page chiffrée commence la Préface.

Elle revient sur l'exposition du dessein déjà indiqué dans l'épître dédicatoire : l'auteur s'occupera d'abord de la défense du médecin en tant qu'exerçant une profession comme toutes les autres [1], puis il parlera du médecin juif et de tout ce qui lui est spécial. Il ne s'afflige point de son défaut d'éloquence : la vérité, avec l'aide de Dieu, y suppléera. Après un court résumé de chacun des chapitres ou sections que nous allons voir, au nombre de douze, dit-il, pour rappeler les douze fils de Jacob et les douze signes célestes, il repousse toute suspicion de haine ou de malveillance, si quelque chose d'offensant lui est échappé ; et protestant de son zèle, que n'ont pu troubler ni les préoccupations du public, ni les siennes propres, pour la recherche du vrai, qu'il a préféré aux biens et aux dignités acquis à la poursuite de vaines apparences, il se fait honneur d'avoir pris pour tâche essentielle de faire pénétrer dans les esprits : qu'entre le juif et le chrétien, il existe comme une parenté étroite, et de n'avoir jamais reculé, quand il fallait proclamer ce principe avec hardiesse [2].

David de Pomis se montre ici, à la surprise de plus d'un lecteur sans doute, très en avance sur son siècle par le fond de ses idées ; et la vigueur avec laquelle il leur donne librement cours protège suffisamment sa mémoire contre le reproche d'excessive servilité qu'un homme assez compétent, mais insuffisamment informé [3], a articulé contre lui.

JULES DUKAS.

(*La suite à un prochain numéro.*)

ius (quod magis dolendum est) suosmet fratres, propter invidiam detrahentes, omni debito honore defraudent; melius sibi successuras res, hoc modo existimantes..... Quid alia ratione opus est? quam ea clade, miserabilique Iudæorum jactura? quæ non ex alia orta est causa, quàm ex deperdita fratrum pietate ; et in excogitabili invidia ; qua, omnes inter sese utabantur (*sic*), et consequenter omnipotentis Dei timorem repudiarunt; Vnde Principatum illud, quod ipsis à Deo, inter cœteros homines, antiquitus donatum fuit, amiserunt..... Neque invidi, ultione persequendi sunt ; invidentia enim cum ægritudo animi sit, ipsa affectos, paulatim (dubiò procul) exhaurit. optime vale. » Fol. **2.

[1] « Tanquam de communiori objecto tuendo. »

[2] « Sicque duodenario numero, secundum duodecim filios Israel, Qui secundum duodecim Signa Cælestia, talem sortiti sunt computationem, hoc opus (numine favente) complebitur. In quo, si aliquid, minus considerate dictum reperiatur, non odio, malevolentiave, nobis adscribatur (quidquid enim laboris impendere potuimus, contemptis omnibus publicis, et privatis animi moribus (*sic*, pour *motibus*) ad inquirendæ Veritatis studium, contulimus) illamque rebus omnibus anteponere, multò esse præclarius, quàm in parandis opibus, aut cumulandis honoribus, similitudine aliqua inhærere existimavimus. Unum tandem (ut potentius in Animos influat amor), magnam scilicet, inter hebræum, Christianumque affinitatem existere (ut vere est), hoc in tractatu audacter asserere, haud quaquam pertimuimus. » Pag. 3-4.

[3] L'abbé Labouderie, article POMIS dans la *Biographie universelle*.

PROCÈS-VERBAUX

DES ASSEMBLÉES GÉNÉRALES ET DU CONSEIL

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 10 NOVEMBRE 1879.

Sur l'invitation de M. le baron James de Rothschild, un certain nombre de jeunes gens israélites de Paris se sont réunis le 10 novembre 1879, pour fonder une Société des Etudes juives.

La séance est ouverte à huit heures et demie du soir.

Le Bureau provisoire est composé, avec l'assentiment de la réunion, de M. le baron James de Rothschild, président, de M. le grand rabbin Zadoc Kahn, de M. Isidore Loeb, secrétaire, auxquels vient s'adjoindre, au cours de la séance, M. le grand rabbin Isidor.

M. le Président remercie les membres présents de l'empressement avec lequel ils ont bien voulu répondre à l'appel qui leur a été adressé.

Il expose ensuite le but de la Société qui doit être fondée. « L'idée première de cette Société, dit-il, appartient à M. le grand rabbin Zadoc Kahn. L'objet que se proposent les organisateurs est de mettre un terme à l'état de stagnation dans lequel se trouvent les études hébraïques, depuis quelques années, d'encourager les œuvres de mérite en leur procurant de la publicité, de stimuler les recherches sur l'histoire de la vie, de la langue, des mœurs des Israélites, d'encourager enfin les travaux d'auteurs jeunes et laborieux. Il est bien entendu que toute œuvre de polémique et même d'édification religieuse devra être écartée, le champ de la science étant assez vaste pour concentrer les efforts de la Société. Les encouragements de celle-ci s'adresseront à la fois aux hommes et aux œuvres, sans avoir aucun caractère de bienfaisance ou de charité. Ils contribueront à propager la science, qui a, de tous temps, été un des plus beaux titres de nos ancêtres au respect et à l'admiration du monde et à laquelle, dans une époque de mouvement scientifique et intellectuel comme celle où nous avons l'heureuse fortune de vivre, il importe de conserver sa place dans le concert des sciences humaines. »

Ces paroles sont accueillies par les applaudissements de la Réunion.

M. le grand rabbin Zadoc Kahn s'associe aux paroles de remerciements que M. le Président a adressées à l'assemblée, mais il veut les compléter en

remerciant M. le Président lui-même du concours qu'il veut bien prêter à la Société. « M. le baron J. de Rothschild n'apporte pas seulement à cette Société, comme il l'a dit avec une modestie trop grande, sa bonne volonté et son dévouement, mais aussi la science et l'expérience qu'il a acquises, comme fondateur et président de la Société des anciens Textes français. Sa présence à la tête de la Société nouvelle est pour elle une garantie de prospérité et de succès.

» Cette Société n'est pas la première de ce genre qui se fonde en France. La *Société des Bons Livres,* la *Société scientifique littéraire israélite*, ont fait autrefois, à peu près dans le même sens, des tentatives très honorables. La Société actuelle, on peut l'espérer, aura une existence plus longue. Elle est fondée par la jeunesse israélite qui apportera à l'œuvre nouvelle son ardeur, son amour de la science et cette facilité d'enthousiasme qui est à elle seule une garantie de succès. La Société, après sa fondation, fera appel à toutes les bonnes volontés et elle s'efforcera de réunir dans une action commune tous ceux qui représentent dans le judaïsme français, la science, les lettres, les arts, l'industrie et le commerce. Son but est de favoriser le développement de la science juive, d'encourager les recherches érudites, de faciliter des publications qui apporteront de nouveaux éléments à la connaissance exacte du judaïsme, de son histoire et de sa littérature. Elle ne poursuivra ni un intérêt d'apologie, ni un but d'édification ou de propagande, mais la science pure et entièrement désintéressée. Le rabbinat français tout entier sera heureux de lui prêter son concours.

» Elle pourra publier un Bulletin ou une Revue, créer une Bibliothèque, organiser des Conférences et des Lectures où elle réunira ses membres et une partie du public désireux de s'instruire. Ce sera un centre intellectuel pour le judaïsme français et un lien nouveau entre les différents membres de la Société israélite. Tous se rencontreront dans une pensée commune, celle de faire le bien. Les uns nous apporteront leurs travaux, les autres, leurs sympathies, leur concours moral, leur protection généreuse. Déjà M. Nestor Dreyfus a salué l'avénement de la Société nouvelle par un don de 600 francs. M. Charles Netter, dont on connaît l'infatigable dévouement à toutes les œuvres utiles, a consacré à cette Société son ardeur, son temps et ses démarches.

» Nous entrons dans la vie sous d'heureux auspices, nous jetons ce soir les fondements d'une institution qui aura pour elle force, durée et succès. »

Les paroles de M. le grand rabbin Zadoc Kahn sont applaudies par la Réunion.

M. le Président demande si, parmi les membres de la Réunion, il y en a qui veulent exposer leurs idées sur le but que la Société doit poursuivre et les moyens de l'atteindre.

M. A. Darmesteter dit que la Société ne devra pas se borner à publier, à des époques non déterminées, un, deux ou trois ouvrages par an. Elle devra avoir une Revue périodique, contenant des articles scientifiques et des comptes-rendus de la Société, et paraissant à des époques déterminées. Elle pourra sans doute aussi publier des ouvrages scientifiques, des volumes de textes ou d'études originales, mais avant tout elle devra avoir une Revue où seront recueillis des travaux scientifiques ou même des textes anciens sur l'histoire et la littérature juives et pour laquelle il faudra dès à présent s'assurer des collaborateurs. C'est le seul moyen de donner à la Société une existence véritable et d'entretenir l'intérêt du public.

M. le Président répond que les propositions de M. Darmesteter seront sou-

mises à la commission que l'Assemblée nommera sans doute pour préparer les statuts de la Société.

M. Moïse Schwab demande que cette commission veuille bien réfléchir aux causes qui ont amené la dissolution des sociétés scientifiques ou littéraires israélites fondées antérieurement en France ou en Allemagne. Il recommande de nommer pour cette commission des personnes qui soient au courant de l'histoire de ces sociétés et puissent éviter les écueils où elles se sont perdues.

M. Samson Cohn pense que l'on pourrait profiter de l'expérience faite par la Société de Législation dont il connaît le fonctionnement. Une expérience de dix années a consacré l'utilité de cette organisation que l'on pourrait imiter.

M. Théodore Reinach pense que la Société doit, outre la Revue dont a parlé M. Darmesteter, publier des textes anciens. Il y en a qui sont inédits, et parmi ceux qui sont publiés, il s'en trouve sans doute un grand nombre qui sont mal publiés et qui demanderaient à être révisés. Ce serait donc une chose utile que la publication d'éditions critiques formant une Bibliothèque ou un *Corpus* des auteurs hébraïques et talmudiques. Ces textes pourraient être accompagnés d'une traduction.

M. Emile Soldi voudrait que l'on précisât le but de la Société. Veut-on créer une Faculté de théologie juive ou bien une œuvre scientifique qui s'adresse à tout le monde? Les œuvres qui sont inspirées de tendances étroites se perdent par leur esprit de secte. Pourquoi s'occuper ici spécialement du judaïsme et de son histoire, pourquoi ne pas fonder une grande Société qui embrasse toute la science historique universelle? La Société veut-elle être exclusive et dans son but et dans les hommes?

M. A. Darmesteter croit que le but de la Société a été parfaitement défini et avec toute la précision possible. Ce but est de contribuer au progrès des études juives. Toutes les sociétés scientifiques ont un but déterminé et un champ d'action limité. On ne saurait tout faire. La Société nouvelle répond à un véritable besoin, elle comble une lacune qui a été très souvent signalée et enfin l'œuvre qu'elle entreprend est assez vaste pour n'avoir pas besoin d'être élargie encore. M. Darmesteter ajoute qu'outre les moyens d'action qu'il a indiqués au commencement de la séance, il voudrait proposer la création d'une Bibliothèque.

M. Théodore Reinach, répondant aux préoccupations exprimées par M. Soldi, rappelle qu'il a été dit dès l'origine et qu'il a toujours pensé que la Société n'aura pas de caractère confessionnel ni de but religieux et que, par suite, tout le monde pourra en faire partie.

M. le grand rabbin Zadoc Kahn s'exprime dans le même sens.

MM. Emile Straus et Julien Hayem disent aussi que la Société n'entreprend pas une œuvre théologique, que tout le monde est d'accord sur ce point. Cependant ne doit-on pas prévoir le cas où la Société, fondée uniquement dans un but scientifique et sans aucune pensée d'apologie, de polémique ou d'édification, ne fût détournée de son but primitif et tournée peut-être contre le judaïsme? Ce sont des questions qu'il est bon de signaler à l'attention de l'Assemblée.

Personne ne demandant la parole, *M. le Président* ferme la discussion générale et propose à l'Assemblée de vouloir bien nommer une Commission provisoire chargée de faire un projet de statuts.

M. le Président propose en outre que M. A. Darmesteter, qui connaît l'organisation de la Société des anciens Textes français, veuille bien préparer

un travail qui servirait de base à celui de la Commission provisoire. Cette proposition est adoptée.

M. le Président consulte ensuite l'Assemblée sur le nombre des membres dont sera composée la Commission des statuts. L'Assemblée décide que cette Commission sera composée de 7 membres.

Elle nomme, pour faire partie de cette Commission, MM. le baron James de Rothschild, le grand rabbin Zadoc Kahn, A. Darmesteter, H. Derenbourg, Isidore Loeb, Théodore Reinach, Emile Straus.

Après ce vote, M. le grand rabbin Isidor adresse à l'Assemblée des paroles d'encouragement. « Je suis heureux, dit-il, de l'initiative qui a été prise par la jeunesse israélite de Paris et j'y applaudis. C'est une belle œuvre que la Société entreprend et qui réunira toutes les sympathies. Le judaïsme a toujours favorisé le développement libre et indépendant de la science, il ne craint pas la lumière, il n'a rien à cacher ; au contraire, la science le fortifie, elle vient à son secours, elle dissipe les préjugés. Que la Société répande donc la science à pleines mains. Que votre Président reçoive mes félicitations, je le remercie et je vous remercie tous ; vous avez un noble but, marchez et que Dieu soit avec vous ! »

Ces paroles sont applaudies chaleureusement par l'Assemblée.

M. le Président annonce que la Commission des statuts réunira la Société dès qu'elle aura fini son travail.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 14 JANVIER 1880.

Présidence de M. le baron James de Rothschild.

Le procès-verbal de la précédente Assemblée est lu et adopté.

L'Assemblée est convoquée pour délibérer sur le projet de statuts qui lui est soumis par la Commission provisoire et dont un exemplaire est annexé au présent procès-verbal.

L'Assemblée modifie l'art. 6, où elle remplace les mots « les conférences et lectures » par les mots « les conférences et lectures publiques ». Le but de cette modification est de donner toute liberté aux communications qui pourraient être faites dans les séances ordinaires et non publiques du futur Conseil.

A l'article 9, les mots « membres ordinaires » sont remplacés par les mots « membres souscripteurs ».

A l'art. 20, les mots « le même Président ne peut être élu deux années de suite », sont remplacés par les mots « le même Président ne peut être élu que deux années de suite ».

Enfin l'art. 24 est rédigé comme suit : « Toute proposition tendant à modifier les présents statuts doit être soumise à l'examen du Conseil, qui en fait l'objet d'un rapport à l'Assemblée générale. La proposition, pour être adoptée, devra réunir, dans l'Assemblée générale, la majorité des deux tiers des votants. »

Tous les articles des statuts, avec les modifications indiquées ci-dessus, sont successivement mis aux voix et adoptés.

L'Assemblée renouvelle les pouvoirs de la Commission provisoire et

adjoint à cette Commission les quatre membres suivants : MM. Armand Ephraïm, Albert-Lévy, Ch. Netter et Emile Soldi.

M. le Président annonce que la Commission provisoire s'occupera principalement de la propagande. Dès que le nombre des sociétaires sera jugé suffisant, ils seront convoqués en Assemblée générale pour nommer le Conseil.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 25 MAI 1880.

Présidence de M. le baron James de Rothschild.

Le procès-verbal de l'Assemblée générale du 14 janvier est lu et adopté.

L'Assemblée générale est convoquée pour élire le Conseil et le Président de la Société, conformément aux articles 16 et 20 des statuts.

Le scrutin est ouvert pour la nomination des vingt et un membres du Conseil.

Le nombre des votants est de 50.

M. le Président fait observer, après le dépouillement du scrutin, qu'au 21e rang, il y a deux personnes qui ont le même nombre de voix. M. le Président propose de ne pas procéder à un scrutin de ballottage et de garder provisoirement la liste des vingt-deux noms, pour le cas où il y aurait une démission.

Par conséquent, sont nommées membres du Conseil, les 22 personnes suivantes :

1. Albert-Lévy.
2. Henry Aron.
3. E.-A. Astruc.
4. Abr. Cahen.
5. A. Darmesteter.
6. H. Derenbourg.
7. J. Derenbourg.
8. Armand Ephraïm.
9. Michel Erlanger.
10. Joseph Halévy.
11. L. Isidor, grand rabbin.
12. Zadoc Kahn, grand rabbin.
13. Louis Leven.
14. Isidore Loeb.
15. S. Marx, grand rabbin de Bayonne.
16. Michel Mayer.
17. Charles Netter.
18. Théodore Reinach.
19. Baron James de Rothschild.
20. Moïse Schwab.
21. Emile Straus.
22. I. Trénel, directeur du Séminaire israélite.

L'Assemblée est ensuite appelée à nommer son Président, conformément à l'art. 20 des statuts.

Plusieurs membres proposent de ne pas faire cette élection au scrutin secret, attendu que le Président de la Société est tout désigné et qu'il ne saurait y avoir divergence à ce sujet.

Cette proposition est adoptée à l'unanimité.

M. le baron James de Rothschild est nommé Président de la Société par acclamation.

Pour les procès-verbaux des Assemblées générales :

Le Secrétaire général,

ISIDORE LOEB.

SÉANCE DU CONSEIL DU 3 JUIN 1880.

Présidence de M. le baron James de Rothschild.

L'ordre du jour appelle le Conseil à nommer le Bureau.

Il est procédé à l'élection, au scrutin secret, des deux vice-présidents.

Sont nommés vice-présidents : M. A. Darmesteter et M. Zadoc Kahn.

M. Isidore Loeb est nommé secrétaire général par acclamation.

Il est procédé à l'élection, au scrutin secret, de deux secrétaires.

M. H. Derenbourg et M. Th. Reinach sont nommés secrétaires.

M. Michel Erlanger est nommé trésorier par acclamation.

M. le Président propose de nommer deux Comités de 6 membres chacun, un Comité des Publications et un Comité d'Administration. Cette proposition est adoptée.

Divers membres font observer que le Président du Conseil fait partie de droit de ces Comités et ne doit pas compter parmi les 6 membres à élire. Cette observation est ratifiée par le Conseil.

Il est procédé à l'élection, au scrutin secret, des membres des deux Comités.

MM. A. Darmesteter, H. Derenbourg, Joseph Halévy, Zadoc Kahn, Isidore Loeb, Théodore Reinach, sont nommés membres du Comité des Publications.

MM. Henry Aron, Armand Ephraïm, Michel Erlanger, Louis Leven, Charles Netter, Emile Straus, sont nommés membres du Comité d'Administration.

M. le Président propose que chacun des deux Comités prépare son règlement, afin qu'on puisse ensuite faire le règlement intérieur du Conseil. Cette proposition est acceptée.

M. le Président informe le Conseil qu'à la prochaine séance il sera appelé à voter sur une proposition tendant à nommer un secrétaire-adjoint.

SÉANCE DU CONSEIL DU 24 JUIN 1880.

Présidence de M. le grand rabbin Zadoc Kahn.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

Le Bureau propose au Conseil de nommer un seul employé chargé à la fois du secrétariat de la Revue et des autres travaux d'ordre intérieur.

Le Conseil, à l'unanimité, nomme M. Israël Lévi agent rétribué de la Société, sous la dénomination de Secrétaire-adjoint.

M. le Président annonce que le Bureau s'occupera du choix d'un local où le secrétaire-adjoint pourra se tenir un certain nombre d'heures par semaine. Le secrétaire-adjoint sera aussi chargé provisoirement des fonctions de bibliothécaire.

L'ordre du jour appelle la fixation des dates des réunions périodiques du Conseil.

M. Reinach est d'avis que le Conseil suspende ses réunions depuis le mois de juillet jusqu'au mois de novembre. A la première réunion du Conseil, au mois de novembre, l'on pourra s'entendre pour la fixation des jours de séance.

Cette proposition est adoptée par le Conseil.

M. le Président fait observer qu'en ce cas le 1er numéro de la Revue ne pourra pas contenir le tableau des dates des séances du Comité.

Sur une question de M. le grand rabbin Astruc, M. A. Darmesteter annonce que le Comité des publications a décidé que la Revue de la Société sera trimestrielle et qu'on publiera deux numéros de la Revue avant la fin de l'année, l'un fin septembre, pour le trimestre de juillet à septembre, l'autre fin décembre, pour le trimestre d'octobre à décembre.

Le Conseil décide que le comité des Publications sera chargé seul, sous sa responsabilité, de la direction de la Revue et de l'acceptation des articles qui y seront publiés.

M. le rabbin Mayer demande à ajouter un mot : Il est d'avis que la Revue doit être ouverte le plus largement possible à toutes les discussions scientifiques, mais que la responsabilité de chaque opinion émise soit laissée exclusivement à l'auteur. Il demande qu'une mention en ce sens soit placée sur la couverture de chaque numéro de la Revue.

Cette proposition est acceptée à l'unanimité.

Le Conseil s'ajourne au mois de novembre.

Pour les procès-verbaux des séances du Conseil,

Les Secrétaires,

H. Derenbourg,
Th. Reinach.

Nous reproduisons ici, comme un commentaire et une explication des statuts, l'Appel qui a été publié par le Comité provisoire de la Société.

APPEL

POUR LA FONDATION DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES.

La *Société des Études juives* se propose d'encourager les travaux relatifs à l'histoire et à la littérature du judaïsme.

L'histoire des juifs est, à toutes les époques, curieuse et instructive. Elle présente ce phénomène unique d'une race qui, après avoir joué un rôle considérable au milieu des peuples d'Orient et répandu dans le monde les plus hautes conceptions religieuses, a survécu à son unité nationale, et continué, malgré les persécutions qu'elle a subies, son œuvre intellectuelle et morale. Dispersée sur toute la surface du globe, elle a su partout, jusque dans le sein de la société moderne, rendre d'éminents services à la civilisation.

La littérature des juifs est inséparable de leur histoire. Cette littérature est remarquable à la fois par sa haute antiquité, sa longue durée, le nombre, la variété et la valeur des œuvres qui la composent. Inaugurée par la Bible, continuée par la Mischna, le Talmud, le Midrasch, les écrits rabbiniques, rajeunie au moyen-âge par une brillante renaissance poétique et scientifique, elle donne encore aujourd'hui des preuves de vie et de fécondité.

Les Études juives ne sont pas renfermées, du reste, dans les limites de l'histoire et de la littérature pure, elles s'étendent à toutes les branches des connaissances humaines. L'œuvre du peuple juif et les monuments de tout genre qu'il a laissés pourront intéresser tour à tour le philosophe, le jurisconsulte, l'artiste, l'archéologue, le géographe, le médecin, l'astronome. Que de curieuses études à faire sur la législation de la Bible et du Talmud! sur les œuvres philosophiques de Gabirol, de Juda Halévi, de Maïmonide! sur le rôle important des juifs dans l'histoire de la médecine et dans la transmission de la civilisation orientale aux peuples de l'Occident! sur l'art des juifs, leurs monnaies, leurs œuvres d'architecture! sur tant de questions enfin qui intéressent à un haut point l'histoire de l'humanité!

Le domaine de la science juive est loin d'avoir été reconnu dans toutes ses parties. Il faudra un travail de plusieurs générations pour en parcourir dans tous les sens les régions inexplorées. La Bible offre encore de nombreux problèmes qui attendent une solution. Le Talmud et le Midrasch se présentent à bien des égards comme une masse informe où il reste à porter l'ordre et la lumière. Des milliers de manuscrits hébreux inédits ou propres à rectifier

les éditions existantes sont conservés à la Bibliothèque nationale de Paris, à la bibliothèque Bodléienne, au British Museum, dans les bibliothèques d'Italie, dans celles de Munich, de Leyde, de Saint-Pétersbourg. Ce sont des trésors littéraires d'un prix inestimable. A côté d'eux se trouvent des documents d'une autre origine, mais indispensables pour connaître l'histoire juive, mêlée depuis si longtemps à celle de tous les autres peuples. Pour ne parler que de la France, combien de chartes et de pièces de toute nature relatives aux juifs se trouvent dans les bibliothèques de Paris et de la province, aux archives nationales, dans les archives des villes et des départements. Aussi longtemps que ces immenses dossiers ne seront pas dépouillés, l'histoire des juifs en France ne sera connue que très imparfaitement.

Pour organiser ces études avec méthode et profit, la création d'une Société qui dispose de ressources importantes et rassemble les efforts isolés des travailleurs, a paru nécessaire. Il existe, en France, des Sociétés pour les études orientales, pour les études historiques, pour la géographie, l'archéologie, la numismatique, les sciences exactes et naturelles, il n'en existe aucune qui se consacre exclusivement aux études juives. C'est une lacune regrettable et que nous nous proposons de combler. Le judaïsme français est célèbre dans les annales de la science juive. C'est un rabbin français, Raschi, qui a fait ce commentaire du Pentateuque connu dans le monde entier et devenu l'accompagnement en quelque sorte obligé du texte; c'est lui et les tossafistes français qui ont écrit les gloses reproduites dans presque toutes les éditions du Talmud; les écoles juives du Nord et du Sud de la France ont jeté autrefois le plus vif éclat. La Société des Études juives est fière de se rattacher à ces précurseurs illustres.

La tentative que nous faisons, d'autres l'ont faite avant nous, en France et à l'étranger. La Société nouvelle n'aura sans doute pas à lutter contre les difficultés qu'ont rencontrées ses aînées. Constituée sur les bases les plus larges, elle est résolue à employer tous les moyens propres à faire avancer la science juive et à la répandre dans le public intelligent. C'est à ce double objet que répondent, dans nos statuts, les Publications et les Conférences. La nature même de nos études nous vaudra sans doute, parmi les israélites, un grand nombre d'adhérents, mais notre Société s'adresse sans distinction à tous les amis des études sérieuses. Elle veut être une Société purement scientifique, n'ayant aucune arrière-pensée de polémique ou d'apologie religieuse. Tous ceux qui s'intéressent au progrès de la science peuvent donc lui prêter leur appui avec la certitude qu'ils contribueront à une œuvre utile et féconde. L'adhésion dès à présent acquise des maîtres de la science juive nous donne l'assurance que notre appel sera entendu.

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

STATUTS

TITRE Ier. — *Objet de la Société.*

Art. 1. — Il est fondé à Paris une Société sous le nom de *Société des Etudes juives.*

Art. 2. — Cette Société a pour objet de favoriser le développement des études relatives au judaïsme.

Elle se renferme exclusivement dans le domaine de la science.

Art. 3. — La Société se propose d'atteindre son but par les publications dont elle prendra l'initiative, par celles qu'elle pourra encourager, par des conférences et lectures, par la création d'une bibliothèque, et par d'autres moyens analogues.

TITRE II. — *Publications, Conférences et Lectures, Bibliothèque.*

Art. 4. — La Société publie :

1° Une revue périodique ;

2° Une série d'ouvrages originaux, d'anciens textes, de traductions, etc., sous le titre de *Publications de la Société des Études juives.*

Art. 5. — La Société pourra encourager :

1° Les publications relatives au judaïsme en général, et de préférence celles qui sont dues à des auteurs français ou résidant en France ;

2° Les publications relatives au judaïsme français.

Art. 6. — Les conférences et lectures ne doivent porter que sur des questions qui rentrent dans le programme de la Société.

Les conférences et lectures publiques ne peuvent avoir lieu qu'après autorisation du Conseil de la Société. Elles ne peuvent être suivies ni de débats ni de vote.

Art. 7. — Ne peuvent être admis aux séances de conférences et lectures que les membres de la Société et les personnes munies de cartes d'invitation.

Art. 8. — La bibliothèque de la Société se compose de livres relatifs au judaïsme.

TITRE III. — *Composition de la Société.*

Art. 9. — La Société se compose de :
Membres souscripteurs ;
Membres perpétuels ;
Membres fondateurs.

Art. 10. — Les membres souscripteurs sont ceux qui paient une cotisation annuelle de vingt-cinq francs.

Les membres perpétuels sont ceux qui versent en une seule fois la somme de quatre cents francs.

Les membres fondateurs sont ceux qui versent en une seule fois la somme de mille francs au moins.

Art. 11. — Le nombre des membres souscripteurs, perpétuels et fondateurs n'est pas limité.

Art. 12. — Les membres nouveaux sont nommés par le Conseil. Ils doivent être présentés par deux membres de la Société.

Art. 13. — Les membres reçoivent gratuitement la Revue, et, avec une réduction de prix, les autres publications de la Société.

TITRE IV. — *Budget.*

Art. 14. — Les revenus de la Société se composent :

1° Des cotisations annuelles et des versements des membres perpétuels et fondateurs ;

2° Du produit de la vente de la Revue et autres publications de la Société ;

3° De l'intérêt des capitaux appartenant à la Société.

Art. 15. — Les dépenses de la Société consistent en :

1° Frais de location, d'installation et d'entretien du local de la Société ;

2° Frais d'installation et d'entretien de la bibliothèque ;

3° Droits d'auteurs, frais d'édition de la Revue et des publications de la Société, encouragements donnés aux publications, etc. ;

4° Frais des conférences et lectures ;

5° Frais d'administration.

TITRE V. — *Administration.*

Art. 16. — La Société élit dans son sein un Conseil de direction, composé de vingt et un membres, qui doivent résider en France.

Art. 17. — Le Conseil est nommé par l'Assemblée générale des Sociétaires au scrutin de liste et à la majorité relative des suffrages exprimés.

Art. 18. — Tous les ans, l'Assemblée générale est appelée à renouveler, suivant le même mode d'élection, le tiers du Conseil.

Un règlement intérieur, voté par le Conseil, détermine le roulement pour cette élection.

Les membres sortants sont indéfiniment rééligibles.

Art. 19. — Le Conseil est dirigé par un bureau, qui est en même temps le bureau de la Société, et qui est composé d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires et d'un trésorier.

Art. 20. — Le président est choisi parmi les membres du Conseil et nommé pour un an par l'Assemblée générale, au scrutin secret, à la majorité des suffrages exprimés. Le même président ne peut pas être élu plus de deux années de suite.

Le Conseil élit dans son sein les autres membres du bureau.

Art. 21. — La Société, dans les contrats et transactions, a pour mandataire son trésorier.

Art. 22. — Le Conseil dirige, sous sa responsabilité, l'œuvre scientifique et l'administration de la Société.

Il publie, dans chaque numéro de la Revue, un compte-rendu de ses travaux.

Il réunit, au moins une fois par an, les Sociétaires en Assemblée générale, et leur rend compte de sa gestion. Le compte-rendu de cette Assemblée est également publié dans la Revue.

Tous les membres de la Société peuvent assister aux séances du Conseil.

Art. 23. — L'ordre du jour de l'Assemblée générale est fixé par le Conseil et communiqué d'avance aux sociétaires.

Art. 24. — Toute proposition tendant à modifier les présents statuts doit être soumise à l'examen du Conseil, qui en fait l'objet d'un rapport à l'Assemblée générale. La proposition, pour être adoptée, devra réunir, dans l'Assemblée générale, la majorité des deux tiers des votants.

Le gérant responsable,

Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

ÉTUDES BIBLIQUES[1]

II

NOTES DÉTACHÉES SUR L'ECCLÉSIASTE

§ 1. *Encore une particularité des livres de Hokmâh.*

Avant d'aborder ce petit livre, unique représentant de son genre dans l'Écriture, nous avons à revenir encore sur un point important, relatif aux livres de *Hokmâh* (I, § 4).

Le spectacle de l'homme pieux, livré aux tortures du malheur, et du méchant endurci, vivant dans la joie et l'abondance, qui contraste tant avec l'idée de la justice divine, si profondément enracinée dans la conscience israélite, a fini par trouver une explication singulière chez les prophètes. Les souffrances atteignaient surtout les hommes de Dieu, prêchant et morigénant le peuple et ses chefs qui avaient abandonné la voie droite, et négligé les préceptes divins. On imagina alors, que ces justes expiaient les péchés des injustes. Si le prophète était châtié, frappé, égorgé, c'est qu'il portait les iniquités de ceux mêmes qui lui infligeaient ces mauvais traitements. S'il nous était permis de nous servir d'une comparaison banale, nous dirions volontiers que la justice divine était de cette façon considérée comme une créancière, ayant une dette à encaisser chez une foule de petites gens et qui, ne trouvant pas de quoi se faire payer, se jette sur un homme considérable qui lui doit le moins, pour lui prendre le total de ce qui lui est dû. C'est ce procédé arbitraire qu'on a imputé à la justice suprême, et que la théologie a couvert du nom de *satisfactio vicaria.* Il trouve son expression poétique dans le chapitre LIII d'Isaïe, et son application la plus retentissante dans le dogme chrétien de la mort expiatoire du Christ.

Nous n'avons pas à nous occuper ici d'établir la différence essentielle qui existe entre ce sacrifice humain et les sacrifices ex-

[1] Voy. p. 1 à 8.

piatoires, prescrits par le Pentateuque[1]; mais ce qui nous paraît digne de remarque, c'est que cette doctrine étrange ne paraît pas avoir pénétré dans les livres de *sagesse*. Autrement, comment se ferait-il que, parmi les nombreux discours tenus par Job et ses amis, personne n'eût émis la pensée, que Job, « l'homme pieux et craignant Dieu », avait été frappé pour effacer par ses souffrances les péchés des méchants qui l'entouraient? Cette solution de la difficulté soulevée par notre poëme aurait été la plus satisfaisante pour le héros, puisqu'elle l'aurait débarrassé de l'accusation tant de fois répétée, d'avoir mérité par ses mauvaises actions le sort qu'il subissait.

La littérature profane des Écritures paraît donc avoir laissé de côté la supposition qu'un homme puisse être exposé à des châtiments en raison inverse de ses actes de piété. Cette pensée ne paraît pas davantage dans l'Ecclésiaste; il est vrai que, dans cette œuvre, elle n'aurait pu servir pour résoudre aucun des problèmes posés par l'auteur; mais elle aurait fait bonne figure parmi les inconvénients de notre existence misérable. Ainsi, après s'être plaint que « tel juste périt malgré sa justice, et tel impie vit longuement dans sa méchanceté » (VII, 15), l'auteur aurait tiré un excellent effet d'un verset, dans lequel il aurait pu ajouter, que le juste périt même par suite des injustices que commet le méchant[2].

§ 2. *Le nom du livre.*

Le nom d'*Ecclésiaste* est emprunté à la version grecque de notre livre, et n'a pas d'autre emploi en français[3]. Ecclésiaste (ἐκκλησιαστής) dérive d'*ecclêsia* (ἐκκλησία) « assemblée », et signifie celui qui s'adresse à une assemblée; il traduit donc le titre hébreu de notre opuscule, *Kôhélét*, qui vient lui-même incontestablement de *kâhâl* qui a le même sens qu'*ekklêsia*. La ponctuation du mot hébreu est assurée par la tradition et par la version syriaque qui insère partout un *waw* entre le *kof* et le *hê*. Mais, malgré la dérivation transparente de *kôhélèt*, l'explication n'en est guère plus facile que n'était celle d'*Iyyôb* (I, § 5).

En effet, nous avons devant nous le féminin d'un participe appartenant à une *forme légère* inusitée. Sans doute, il y a, en hébreu, de nombreux exemples de ces sortes de participes solitaires qui ne se rattachent qu'à des noms, et qui ne sont, par conséquent,

[1] Voyez entre autres, Knobel, dans son commentaire sur le *Lévitique* (*Exegetisches Handbuch*, p. 377 et suiv.)

[2] D'après II, 26, le juste profite, au contraire, des efforts tentés par le méchant; voy. plus loin, p. 174.

[3] En grec, le mot est également forgé par l'auteur de la version.

que des dénominatifs de formation postérieure. Mais les féminins sont beaucoup plus rares; puis, le nom désigne ici un homme, et, ce qui aggrave la difficulté, il veut être le surnom d'un homme connu, du roi Salomon. Kôhélèt est, d'après le premier verset de notre livre, fils de David et roi à Jérusalem. Point de doute possible que le souverain *sage* (*hâkâm*) par excellence, dont le nom avait été placé en tête des *Proverbes*, et qui sera choisi plus tard comme l'auteur du livre apocryphe de la *Sagesse de Salomon*, ne soit sous-entendu dans Kôhélèt. Or, si l'on comprend facilement qu'un enfant reçoive à sa naissance un nom à la terminaison féminine, tel que *Iônâh*, *Ayyâh*, *Sérèt*, etc., on s'expliquera moins aisément un surnom de ce genre, choisi après coup et avec intention. Les onomastiques sont pleins d'interprétations arbitraires, parce que de tout temps le caprice des parents, ou des circonstances souvent futiles et inconnues, ont présidé à l'acte de donner un nom au nouveau-né. A une époque où le père ou la mère ne prenaient pas encore les noms dans une série de noms propres établie, où ils les créaient et les inventaient, la nouvelle formation pouvait même quelquefois contrarier les règles de la grammaire et de l'étymologie, et c'est là peut-être une excuse pour certaines explications fantaisistes qu'on rencontre dans l'Ecriture. Mais le nom de Kôhélèt est le résultat de la froide réflexion ; il n'a pas été pris au hasard, il doit son origine à la savante combinaison d'un philosophe. Notre impuissance à pénétrer la pensée qui l'a guidé dans cette invention serait donc bien regrettable.

Cherchons, bien que timidement et sous toute réserve, si nous ne parvenons pas à soulever un coin du voile qui couvre ce secret. Ces participes féminins, qui ne sont pas des noms abstraits, doivent avoir une raison pour laquelle ils ont reçu ce genre de préférence. Souvent on a dû penser à un nom féminin sous-entendu. En effet, pour *hôtémèt* « cachet » (*Genèse*, XXXVIII, 25), on a songé à *tabba'at* « anneau gravé » ; c'est donc un anneau qui sert à cacheter. De même *yabbâschâh* et *yabbéschèt* (*Psaum.*, XCV, 5) signifient la terre (= *érètz*, nom féminin) séchée, ferme, ou le continent [1]. Dans ce cas, pourquoi le mot qui est au fond de *kôhélèt*, ne serait-il pas celui de *hokmâh* [2] ? Nous savons déjà que no-

[1] חברת alterne toujours avec מחברת, et se rapporte toujours à ירועה ; כתרת peut qualifier צפה ; שקת « abreuvoir » est un participe se rapportant à עין « source ». Ce dernier mot n'existe également comme verbe qu'au *hifil*. L'état construit du pluriel שִׁקְתוֹת, vient d'une forme שִׁקָּה, comme שִׁפָּה.

[2] Ewald, *Kritische Grammatik*, 1826, p. 569 ; *Die Dichter des alten Bundes*, vol. IV, p. 189, éd. de 1837 ; *Lehrbuch d. hebr. Sprache*, éd. de 1870, p. 469. — Hitzig, *Exegetisches Handbuch*, p. 128. — Voy. une opinion différente dans Delitzsch, *Biblischer Commentar zu Kohelet*, 1875, p. 212.

tre petit volume appartient à cette troisième classe de l'Ecriture ; nous avons déjà dit qu'il en est le seul représentant en prose. En parlant de Salomon, le substantif pouvait manquer, l'adjectif suffisait. *Hokmâh kôhélèt* serait à rendre par Sagesse, s'adressant à l'assemblée ou à la communauté ; nous dirions : philosophie populaire. Destiné à ne pas rester seulement le titre d'un livre, mais à désigner un homme, le composé n'a conservé que la seconde partie, la première et la plus générale a été retranchée.

Si *kôhélèt* représente le mot *hokmâh*, on ne sera plus étonné de le voir devenir homme. La Sagesse qui est la première œuvre de Dieu (*Prov.* VIII, 12-30), qui l'a assisté pendant la création (*ibid.* III, 19-20), qui prêche aux portes de la ville et sur les places publiques (*ibid.* VIII, 1-4), cette Sagesse est plus qu'une personnification, c'est presque une hypostase. Le monothéisme juif ne s'est pas égaré à ce point ; mais son identification avec Salomon était naturelle, surtout après des siècles, lorsqu'au lointain les taches noires avaient disparu devant l'auréole éclatante dont la postérité avait entouré le fils de David.

§ 3. *Kôhélèt doit représenter Salomon.*

Le Salomon-Kôhélèt de notre livre n'est pas le Salomon du *premier livre des Rois*, lequel, après avoir demandé à Dieu la sagesse comme don suprême et construit le temple à Jérusalem, oublie les préceptes de sagesse, en remplissant son harem de femmes étrangères de toute provenance (XI, 1-2), et abandonne le temple de Iahwé, pour élever des autels à Kemôsch, à Moloch et à toutes les divinités de ses concubines (*ib.* vers. 7-8). Ce n'est pas non plus le Salomon amendé et expurgé du *second livre des Chroniques*, qui, jusqu'à sa mort, reste fidèle aux règles de la *hokmâh* et ne sacrifie que dans le sanctuaire du Dieu d'Israël. Le Salomon de notre livre est le roi vieux, blasé et mélancolique, qui, après avoir beaucoup joui, beaucoup mangé et beaucoup bu, se met à philosopher sur le néant des choses humaines ; il a, dirions-nous, le vin un peu triste et la digestion difficile, mais, comme le festin n'est pas encore terminé, les accès de bonne humeur et les retours à la raison ne manquent pas. Salomon subira encore dans la littérature juive bien d'autres métamorphoses, et chacune des courtes notices, réunies dans le résumé de la biographie de Salomon (I *Rois*, XI, 41) que fournit le livre des Rois, servira de thème à des légendes nombreuses, embellies par les richesses extravagantes de l'imagination orientale.

Ce qui nous importe avant tout ici, c'est de soutenir que l'auteur

du Kôhélèt a bien eu l'intention de faire parler le roi Salomon, tel qu'il l'avait conçu et compris. Cependant un savant fort ingénieux dont l'autorité est grande et dont les opinions méritent toujours d'être sérieusement discutées, M. Grætz, a cherché à prouver que « le roi à Jérusalem », nommé une fois seulement, et cela dans le titre, *Kôhélèt, fils de David*, et partout ailleurs (VII, 27, XII, 8, 9 et 10) Kôhélèt tout court et sans le nom de son père, représentait Hérode, l'Iduméen, qui règna jusqu'en l'an 4 avant l'ère vulgaire[1].

Kôhélèt, pour prouver la justesse de l'apophthegme, que « tout est vanité », qui forme la base de son œuvre, l'applique aux classes différentes de la société. Par deux fois, il lui arrive ainsi de mettre également un roi en scène. Dans un passage (chap. VIII, vers. 2 et suivants), il trace l'image d'un souverain despotique et arbitraire, ombrageux et soupçonneux, qui arrête sur les lèvres la parole libre et qui n'aime pas les conseils importuns, qui écoute volontiers les flatteries des courtisans et les délations des complaisants. Sans doute, ces traits s'appliquent parfaitement au caractère cruel et méfiant d'Hérode ; mais ne s'appliquent-ils pas aussi bien à tout autre roi tyrannique ? Notre écrivain a le pinceau sombre et sec, il préfère les couleurs foncées aux teintes douces et suaves. Pour peindre l'humanité malheureuse, il fallait bien la placer plutôt sous l'empire d'un prince méchant et dur, que sous celui d'un gouvernement doux et paternel. — « Malheur au pays, s'écrie Kôhélèt, dont le Roi est un esclave, et dont les ministres se gorgent dès le matin de nourriture ! » (X, 16). Là encore, M. Grætz reconnaît Hérode, que nos docteurs désignent souvent comme « l'esclave des Hasmonéens ». Mais le spectacle des serviteurs, se plaçant sur le trône de leurs maîtres, est-il si rare dans les annales de l'Orient ? Jéroboam, qui enleva à Roboam la domination de dix tribus sur douze, n'était-il pas « l'esclave de Salomon » ? (I *Rois*, XI, 26). L'auteur poursuit immédiatement : « Heureux le pays dont le roi est un homme libre, et dont les ministres mangent à l'heure fixe, pour réparer leurs forces, et non pas pour se livrer à la boisson ! » Ni le mauvais, ni le bon roi ne sont des portraits, ce sont des types, comme ailleurs l'opulent, le pauvre, l'agriculteur, le savant, etc. — Cependant, il y a un autre passage de notre livre, où le dessin paraît moins vague, où les lignes sont accusées avec plus de netteté et de précision, et où l'on a plutôt le droit de chercher un fonds historique[2]. Nous le donnons d'après la tra-

[1] H. Grætz, *Der Salomonische Prediger*, Leipzig u. Heidelberg, 1871.
[2] Hitzig, *l. c.* p. 156, reconnaît dans l'adolescent pauvre et sage, Jéroboam, le fils

duction du savant professeur de Breslau : « Mieux vaut un jeune homme malheureux et sage qu'un roi vieux et insensé, qui ne sait plus même se laisser avertir. Car celui-là sortira de la prison pour monter sur le trône, parce que celui-ci est devenu malheureux pendant son règne. J'ai vu que tous les vivants qui marchent sous le soleil sont du parti du jeune homme, du second, qui prendra la place du premier » (IV, 13-15). Or, l'histoire nous enseigne, qu'Hérode, épouvanté par les crimes qu'il avait commis dans sa propre famille, torturé par le spectre de sa femme, la douce et gracieuse Marianne, qu'il avait fait condamner à mort injustement, et craignant que les deux fils de cette malheureuse femme ne voulussent venger sur lui l'assassinat juridique de leur mère, avait fait incarcérer et plus tard étrangler dans la prison Alexandre et son frère, les deux fils de Marianne. Plus de doute possible, le roi insensé est Hérode, le jeune homme intelligent est Alexandre, entouré de l'affection du peuple qui avait conservé le souvenir de sa mère. Notre livre est écrit au moment même où Alexandre est jeté en prison, l'an 9 avant l'ère vulgaire, et M. Grætz nous procure ainsi jusqu'à l'année précise de sa composition[1].

Et cependant, on n'est pas convaincu. On se demande d'abord, si, à aucune époque de sa vie, Hérode a mérité l'épithète de fou, d'insensé (*kesîl*). Puis, s'imagine-t-on que *Kôhélèt*, le prétendu Hérode, que l'auteur fait parler, ait jamais esquissé de cette façon sa personne et celle de son fils. Ce monologue où se succèdent les expressions : j'ai vu, j'ai trouvé, j'ai reconnu, etc., est mis dans la bouche de l'Iduméen, et c'est lui qui se prétendrait roi caduc et décrépit, et dirait *avoir vu les hommes se grouper autour de son successeur !*

Mais une exégèse rigoureuse peut-elle approuver la version de M. Grætz ? Voici ce que nous lisons dans notre texte : Mieux vaut un jeune homme pauvre, mais sage, qu'un roi vieux, mais fou, qui ne sait plus même se laisser avertir. De la prison il serait sorti pour régner, même sur le trône il n'en serait pas moins malheureux. Aussi ai-je vu toute la foule qui vagabonde sous le soleil, se ranger du côté de l'autre jeune homme qui doit succéder (au vieux roi)[2]. » Nous retrouvons dans ces versets un nouvel

d'une veuve (I *Rois*, XII, 2). — Ewald, *l. c.* p. 207, voit ici également de l'histoire; mais il n'ose pas se prononcer sur le fait que l'auteur a eu en vue. — Delitzsch, *l. c.* p. 222 et 281, pense à Cyrus et à Astyage.

[1] Grætz, *Kohelet*, p. 79-80.

[2] Dans le verset 14, nous faisons observer les deux membres, qui commencent chacun par כִּי. Nous rencontrons le même double emploi de cette conjonction V, 6, et 19; VIII, 7. A notre avis, il s'agit toujours des deux côtés d'une question. D'une part le jeune homme sage qui s'est montré peu respectueux envers le roi insensé et

exemple des inconvénients qui se rattachent à l'hérédité. Déjà plus haut (II, 18-19), l'auteur s'était plaint de ce que l'homme, fatigué du travail auquel il se livre, soit obligé d'en laisser le produit à son héritier, sans qu'il sache si cet héritier sera sage ou fou, bon ou mauvais administrateur des biens qu'il lui laisse. Ailleurs (IV, 7-12), il déplore, au contraire, le sort de celui qui, n'ayant ni fils ni frère, doit laisser à des étrangers le fruit de ses labeurs. Dans les versets qui nous occupent, Kôhélèt s'émeut du sort du peuple, qui souffre sous le gouvernement d'un roi insensé, et qui, après sa mort, en présence d'un jeune homme qui, par sa sagesse, mériterait de monter sur le trône, est néanmoins obligé de se soumettre à l'héritier légitime, fût-il même peu digne de régner. Compris ainsi, nos versets présentent un cas général, comme les autres exemples réunis dans notre livre.

Nous n'avons pas encore touché à un point qui nous paraît le point faible de l'ingénieuse hypothèse de M. Grætz. Nous sommes disposé à faire descendre très bas la fermeture définitive des portes du *canon*, surtout pour ce qui concerne les Hagiographes. Cependant, à la fin de la première moitié du deuxième siècle avant l'ère chrétienne, il fallait au livre de Daniel, pour le faire entrer dans la Bible, l'étiquette d'un nom ancien et vénéré. Mais comment supposer qu'une œuvre, composée quatorze ans seulement avant la mort de Hillel, paraissant sous un pseudonyme qui, d'après l'opinion de M. Grætz, ne désignait pas même le roi Salomon, mais Hérode, détesté surtout par les Pharisiens, ait pu obtenir son admission au sein des Écritures saintes ? Ceci nous paraît tout à fait impossible. Et nous n'avons encore rien dit du contenu de ce singulier petit volume, dont le caractère tout particulier avait bien

dont les conseils importuns n'ont pas été écoutés (voy. la fin du vers. 13, et VIII, 4), a subi pour son imprudence la peine de la prison, et a perdu son prestige dans le peuple ; d'autre part, si même il était monté sur le trône, la foule n'aurait jamais vu en lui que l'enfant qu'elle avait connu pauvre et malheureux, et se serait toujours souvenue de son origine et de sa basse extraction. — « Le second adolescent qui succèdera » au vieux roi, est l'héritier légitime qui, nonobstant les défauts du père, est déjà acclamé par les masses dans les rues de Jérusalem. — Le futur de יעמד indique évidemment quelqu'un qui *doit* succéder, mais qui n'est pas encore roi. Si le second jeune homme n'était pas de la race royale, aurait-on toléré qu'il fût reconnu comme roi par les masses du vivant du prince légitime? Quant à l'adolescent sage et intelligent, il subit le même sort que celui dont il est question, ch. IX, 14-15, et qui sauve, grâce à son intelligence, la ville assiégée par une grande armée ; « personne ne se rappelle plus le pauvre homme ». — Le mot חיים dans son acception concrète, lorsqu'il ne se trouve pas en opposition avec מתים (« les vivants » opposés « aux morts »), me paraît avoir un sens méprisant. Nous traduisons ainsi VI, 8 : quel avantage a le sage sur l'insensé, quel avantage a un malheureux intelligent de suivre son chemin (droit), en face de la foule ? נגד dans le second membre de la phrase répond à מן dans le premier. Les accents sont d'accord avec cette traduction.— Le *piel* de הלך dans le sens de « vagabonder » est connu. Voy. *Prov.* VI, 11.

été remarqué par nos docteurs[1], et qui, certes, n'aurait pas même été discuté, s'il avait eu une origine aussi récente que le prétend M. Grætz, et si l'on ne l'avait pas supposé sorti des mains du roi sage par excellence.

Si nous nous sommes arrêté aussi longtemps, peut-être trop longtemps, à combattre l'opinion du grand historien, c'est, comme nous l'avons déjà dit, à cause de l'autorité si bien méritée et si générale de M. Grætz. Nous avons encore une seconde raison qui se rattache quelque peu à la première. Il y a des écrivains qui ont un goût particulier pour les solutions les plus hardies de la critique biblique, et qui, ne pouvant pas examiner les questions eux-mêmes, sont heureux de se mettre à l'abri d'un nom respecté. Les ouvrages de ces écrivains s'adressent à un public bien plus étendu que celui qui lit un commentaire savant sur un livre hébreu, écrit en allemand. Il est donc indispensable d'arrêter au passage une opinion séduisante, si elle paraît erronée.

§ 4. *Analyse des quatre premiers chapitres de Kôhélèt.*

Le premier livre des Rois (XI, 1-8) nous raconte les égarements de Salomon *lors de sa vieillesse* (vers. 4), que le second livre des Chroniques, soucieux de l'honneur de la famille de David, supprime complètement. Kôhélèt-Salomon se sert de l'expérience des hommes et des choses qu'il a acquise, pour composer à la fin de sa carrière un traité de philosophie populaire. Le nom de philosophie peut paraître prétentieux pour un livre qui manque de concision et de netteté dans l'expression, et dans lequel l'enchaînement rigoureux des idées fait entièrement défaut. L'épithète populaire, que nous avons trouvée dans le titre même de l'ouvrage, n'excuse ni ce style décousu et diffus, ni ce manque de suite dans l'exposition. On aurait même le droit d'exiger encore plus de clarté d'un auteur qui s'adresse aux masses. Mais les sages de l'Orient n'ont pas cette allure sévère et doctrinaire. Notre philosophe raisonne en causant; le ton général de sa causerie est celui d'un scepticisme ardent qui s'étend sur tous les efforts que l'homme tente ici-bas. Le vieux roi parle toujours à la première personne et se raille de tout ce qu'il a fait et vu faire. Le refrain qui revient à chaque pas est que tout est vanité.

Dans une introduction fort bien écrite, Kôhélèt cherche à prouver que tous nos labeurs sont impuissants à produire du nouveau. Les générations se suivent invariablement, et rien ne change;

[1] Voyez Mischnâh *Eduïôt*, V, 3: *Iâdaïm*, III, 5. — *Abôt derabbi Nâtàn*, chap. I. — Cf. *Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 296.

le soleil se lève et se couche chaque jour au même endroit[1] ; les vents suivent continuellement le même cours; les fleuves versent sans cesse leurs eaux dans la mer, sans jamais la remplir. Ainsi tout travaille sans interruption : l'homme parle[2], l'œil voit, l'oreille écoute ; mais rien de tout cela n'est nouveau, et tout n'est que la répétition de ce qui a été. La sagesse aura beau chercher et creuser, elle ne découvrira rien, n'expliquera rien, ne redressera rien. Etre sage et instruit, ou étourdi et sot, c'est donc tout un. Seulement, « *plus on est sage, plus on éprouve du dépit, et plus on sait, plus on souffre* » (I, 18).

Le vieux roi commence par nous raconter la tentative qu'il a faite d'allier à la sagesse les plaisirs mondains. Il a bâti des maisons, planté des jardins, creusé des bassins d'eau, acheté des esclaves ; aucun roi n'avait jamais entassé autant de trésors, ni vécu dans une telle opulence ; avec cela il a cultivé la sagesse, qui l'aide à régler son luxe et à tempérer ses jouissances. Et cependant il n'a pas trouvé le bonheur ; il ajoute : « A la joie, je disais, tu es folie, et au plaisir, à quoi sers-tu ? » (II, 2). « Que peut alors entreprendre tout autre homme après les rois qui l'ont vainement tenté » (vers. 11)[3] ? Sa conscience, il est vrai, l'avertit que sagesse et sottise

[1] Chap. I, vers. 5. Les difficultés dont ce petit verset est hérissé disparaissent en lisant à la fin שב pour שם. Le même verbe est employé dans les versets 6 et 7. Les deux participes שואף et זורח répondent aux deux סובב du v. 6. Nous traduisons : le soleil se lève, le soleil se couche, et haletant il retourne à sa place pour se lever (de nouveau). Voy. encore ci-dessous, p. 178, note 3.

[2] Le v. 8 continue la pensée exprimée v. 4–7. Grætz et Delitzsch rendent très-bien le premier membre, en traduisant : Toutes les choses sont sans cesse en activité, et il faut ajouter, pour épuiser le sens de la racine יגע, que cette activité est stérile. Des trois autres membres de ce verset les deux derniers sont clairs, ils sont une application du premier membre, et disent que l'œil n'est pas rassasié, en voyant toujours, et que l'oreille n'est pas remplie, en écoutant toujours. En d'autres termes, de même que la mer ne déborde pas, tout en recevant continuellement les eaux des fleuves, de même ni l'œil, ni l'oreille ne cessent d'accueillir les impressions de même nature qui affectent ces organes. Mais que signifie, dans cet ordre d'idées, le second membre du verset? Del. cherche à vaincre la difficulté, en traduisant : *Kein Mensch kann es ausreden*, c'est-à-dire, personne ne peut embrasser par la parole la succession continue des faits qui vont et viennent sur la terre. Mais le mot לדבר seul suffit-il pour exprimer cette pensée ? Symmachus a lu sans doute לגבר puisqu'il traduit ἐκνικῆσαι ; le mot λέγοντα est une addition de Montfaucon. (Voy. Middeldorpf, *Codex Syriaco-hexaplaris*, Berlin, 1835, p. 648 ; la version syriaque porte נזכא, sans ajouter לממללו, Middeld. *ibid.* p. 388, note *h*, et Field, *Originis Hexapl. fragmenta*, Oxford, 1875, vol. II, p. 381, note 17). Si יוכל était considéré comme *hofal* de כול « mesurer » on traduirait : on ne saurait mesurer ce que l'homme peut en dire ; ce verbe répondrait bien à שבע et à מלא.

[3] Dans le premier membre de II, 12, il faut probablement lire ודעת סכלות, comme I, 17. Il semble que, pour les locutions répétées de notre livre, l'auteur ait souvent abrégé. Ainsi II, 24 et III, 12-13 se complètent mutuellement ; dans le premier passage כי אם est indispensable après באדם, et peut-être le vers. III, 12 gagnerait-il en clarté si l'on remplaçait בם par באדם ; il en serait de même pour le v. 17, où

sont comme lumière et ténèbres. « *Le sage a la tête garnie de deux yeux, et le sot marche dans l'obscurité* » (vers. 14). Néanmoins le même sort les attend ; l'un comme l'autre meurt, le même oubli couvrira leur mémoire.

Nous connaissons déjà le tableau du père sage et infatigable qui, jour et nuit, travaille à amasser le bien qu'un fils sot et paresseux va dissiper follement. L'homme, conclut enfin Kôhélèt, doit donc manger, boire et jouir du fruit de ses labeurs, « car ce fruit est un don de Dieu... A qui lui est agréable, il a accordé sagesse, savoir et joie, et au pécheur il a imposé la charge de récolter et de thésauriser, afin que tout tombe en partage à l'homme qui plaît à Dieu (vers. 24 et 26). » Le philosophe n'en ajoute pas moins, que « tout cela est vanité, est une manière de se repaître de vent ».

Kôhélèt revient ensuite à ses réflexions sur l'uniformité de ce monde, où « il n'y a rien à ajouter, rien à retrancher (III, 14), où tout se passe toujours de la même façon, et où « Dieu ne recherche que la continuité » (vers. 15)[1]. Il considère seulement cette désespérante monotonie sous un autre point de vue. La succession régulière dans les choses et les faits impose un frein à la libre action de l'homme. « Il y a, dit-il, un temps fixe pour tout » (vers. 1). On naît et on meurt, on plante et on déracine, on bâtit et on démolit, on aime et on hait, on fait la guerre et on conclut la paix à une époque déterminée ; « quel profit tire alors le travailleur de ses fatigues? Dieu a donné à l'homme de l'occupation pour qu'il ait quelque chose à faire ! » (vers. 9-10)[2]. Il a déposé dans le cœur de l'homme le reflet de tout ce qu'il a créé si exactement pour chaque moment, « parce qu'(autrement) l'homme serait impuissant à entreprendre le labeur préparé par Dieu du commencement jusqu'à

שם est pour תחת השמש. Je considère האדם et המלך comme deux collectifs désignant les hommes du vulgaire et les rois comme dans l'inscription phénicienne d'Aschmounazar constamment les mots אדם et ממלכת ; je prends את pour la préposition, et crois pouvoir donner à בוא את le sens de « entreprendre ». On aurait un autre exemple XII, 14, si l'on lisait יבא pour יבא. Le pluriel du dernier mot s'explique alors facilement. — Pour le verset 25 du chapitre II, nous recommandons l'interprétation ingénieuse d'Abou'lWalid ibn Djanâh, dans son *Lexique*, col. 426, l. 15 à 27.

[1] Voy. § 7, et Delitzsch, p. 266.

[2] M. Delitzsch et surtout M. Grætz ont expliqué fort bien, dans leurs glossaires des mots particuliers de Kôhélèt, le sens du mot ענין. Dans le discours, la conversation et la discussion, il désigne le thème, le sujet qui occupe l'orateur, ce dont on parle, ce sur quoi roule le débat. Mais pourquoi ont-ils traduit לענות par « se tourmenter, se donner des tracas » ? ענין n'est au fond qu'un infinitif, pris substantivement, comme אבדן (*Esther*, VIII, 6) ; il emprunte sa signification à l'infinitif, resté verbe, ענות, de la même racine, qui veut dire, comme en arabe, s'occuper. La phrase qui se lit I, 13 et III, 15, exprime donc la pensée, que l'homme s'imagine à tort produire quelque chose par le fatigant labeur auquel il se livre.

la fin » (vers. 11[1]). Qu'il jouisse donc et qu'il soit heureux, qu'il mange et qu'il boive ! « Ce fruit de son travail, s'interrompt de nouveau Kôhélèt, est un don de Dieu » (vers. 13). — Et puisqu'il y a un temps pour tout, Dieu a peut-être aussi arrêté son jour de jugement où l'équité et l'iniquité, le juste et l'injuste ne seront plus confondus (vers. 16 et 17).

Néanmoins le sort de l'homme inquiète notre sceptique. Quelle sera la différence entre la fin de l'homme et celle de l'animal ? De cette poussière, à laquelle tout est réduit, se détachera-t-il un souffle qui monte pour celui-là, et un souffle qui descende pour celui-ci ? L'homme parviendra-t-il à connaître son état futur (vers. 18-22)[2] ? Ici-bas, « sous le soleil », le spoliateur triomphe et le spolié reste impuissant, le sort du mort est préférable à celui du vivant, et mieux vaut encore n'avoir jamais vécu ni vu les injustices qui se commettent; on ne se met au travail, et on ne cherche à faire bien, que poussé par une vaine et chimérique jalousie (IV, 1-4). — « *Le sot se croise les bras, et consume sa chair* » (vers. 5). — « *Mieux vaut une main pleine de calme, que deux poignées de chimérique agitation* » (vers. 6).

A cet endroit se place dans notre livre la description de l'homme solitaire et privé de famille, ainsi que celle du roi insensé, laissant son trône à un héritier indigne. Nous en avons déjà parlé plus haut.

[1] La double négation dans מבלי אשר לא a son pendant dans מבלי אין (*Exode*, XIV, 9 et I *Rois*, I, 3). Dans ces deux passages, le mot qui suit est un nom, ici c'est un verbe. Nous donnons au futur le sens du conditionnel. *Beli* est à l'origine un nom de la forme פרי (*Is.* XXXVIII, 17), comme מעין, עבור etc.; il est presque partout suivi d'un autre nom (sept fois dans le composé בלי־דעת, une fois même avec l'article מבלי הדעת; *Osée*, IV, 6), rarement d'un verbe. Comme ses pareils, il peut placer אשר entre lui et le verbe, et si nous ne pouvons pas citer d'autre exemple, c'est que l'emploi de ce mot est beaucoup moins fréquent. Malgré le grand nombre des passages qui présentent מפני, nous ne savons guère d'autres versets que *Jérémie* XLIV, 23, et *Exode*, XIX, 18, où ce mot soit suivi de אשר et d'un verbe; partout ailleurs il est placé, comme tout nom à l'état construit, devant un autre nom. Le sens resterait le même si l'on soutenait que les deux négations aboutissent à une affirmation. On traduirait dans ce cas littéralement : à cause de l'absence de ce que l'homme ne trouvera pas = pour que l'homme puisse trouver; מבלי אשר לא équivaudrait à למען אשר (*Gen.* XVIII, 19), ou plutôt à כי מבלעדי זאת לא ימצא. — D'accord avec Del., nous donnons à העולם le sens ancien de tout ce qui existe dans le temps, mais nous croyons que ce mot est sous-entendu dans מראש ועד סוף qui est ainsi l'équivalent de מן העולם ועד העולם (I *Chron.* XVI, 36; *Néh.* IX, 5, et *passim*). — Puisque chaque chose est mise à sa place et arrive à son heure, l'homme qui, d'après ce qui précède, doit se diriger à travers la succession régulière des faits auxquels il ne peut rien changer, a obtenu de Dieu l'intelligence de ce mouvement continu d'éternité à éternité. — Chap. VIII, vers. 16 et 17, il est question de l'homme qui a la prétention de comprendre l'œuvre de Dieu par l'effort de sa raison seule.

[2] Il y a dans ce passage un pressentiment eschatologique, mais rien de plus. Toutes les versions anciennes traduisent les deux *hê* comme interrogatifs. Voy. Geiger, *Urschrift* (1857), p. 175. — L'interprétation d'Ibn Djanâh est intéressante et ingénieuse. Voy. *Opuscules* (1880), p. CXII-CXIII.

Kôhélèt, on le voit, penche fortement vers le fatalisme. Si le temps et l'espace sont invariablement occupés des mêmes faits et des mêmes objets, si les efforts individuels de l'homme, sage ou fou, riche ou pauvre, puissant ou faible, ne peuvent rien changer à cet ordre établi, l'homme n'est que le jouet vaniteux d'un destin qui le mène à son insu et qui a tout déterminé d'avance, et la volonté qu'il déploie n'est qu'apparente et infructueuse. Quand, au milieu de ses labeurs enfantins dont Dieu remplit le vide de son existence misérable, l'homme s'arrête pour se livrer à la joie et au plaisir, c'est encore un don que Dieu lui accorde. Puis, labeurs et plaisirs prennent fin ; la mort vient envahir la vie et l'oubli profond qui va couvrir celui qui a traversé cette terre attestera de nouveau l'inanité de son activité.

Cependant il y a des éclaircies dans ce sombre tableau. Les jouissances viennent de Dieu ; la sagesse est la lumière ; le pécheur amasse ou sème pour que le juste récolte ; peut-être l'homme ne subit-il pas le même sort que la bête. Le fatalisme de notre auteur est donc entamé par le doute, et le sentiment religieux de l'Israélite vient transformer le fataliste en sceptique. L'idée d'un Dieu juste a pénétré trop profondément le cœur de Kôhélèt, pour qu'elle ne retienne pas son esprit chagrin et mécontent. C'est là que gît le charme particulier de ce petit livre ; c'est le scepticisme tempéré et limité par la barrière infranchissable que lui oppose le dogme qui fait la base et le centre du judaïsme.

§ 5. *Les huit derniers chapitres.*

Nous ne donnerons plus que des fragments des huit autres chapitres du livre qui fait l'objet de cette étude. La pensée générale de Kôhélèt ressort suffisamment de notre analyse des quatre premiers ; le caractère fragmentaire de l'opuscule même, qui ne contient que des observations détachées, justifie et facilite la sobriété que nous nous imposons.

Aux critiques amères Kôhélèt mêle quelques conseils pratiques, fruit de son expérience et de ses réflexions. La pointe du sceptique n'y manque pas. En te rendant à la maison de Dieu, dit notre auteur, sois circonspect et prudent. Parle peu et reste maître de ta langue et de ton cœur ; pas trop de générosité ; car l'offrande promise doit être acquittée, elle sera même réclamée par le prêtre, et à quoi bon s'attirer la colère de Dieu en prétendant ensuite que c'est une erreur. « A force de trop parler, on rêvasse et on déraisonne beaucoup » (IV, 17, V, 6). — N'y a-t-il pas un peu d'ironie dans cette pensée, que Dieu s'irrite du refus qu'on oppose au prêtre?

Que signifie encore le motif pour lequel l'homme ne doit rien précipiter, « parce que Dieu est au ciel, et toi sur la terre » (v, 1)? Notre sceptique a-t-il voulu dire que Dieu est trop élevé au-dessus de l'homme pour l'écouter? On ne saurait l'assurer; mais Kôhélèt aime ces boutades vagues qui permettent de supposer tout, et n'affirment rien [1].

Il poursuit : Ne t'étonne pas des violences et des iniquités qui se commettent dans l'Etat! « Il y a là des supérieurs qui surveillent des supérieurs, et encore des supérieurs placés au-dessus d'eux » (v, 7). L'armée des fonctionnaires qui, en Orient, exploitent le peuple, est donc un fait qui remonte bien haut. La vie modeste et laborieuse du cultivateur qui passe son temps aux champs vaut mieux que la vie ambitieuse et fatigante du citadin qui, dans sa course effrénée à la poursuite de la fortune, ne goûte pas même le doux repos du sommeil (vers. 8 à 11) [2].

Ailleurs, le spectacle du juste qui se perd par l'excès de sa vertu et du méchant qui continue longtemps sa vie impie, inspire à notre philosophe le conseil dangereux de ne rien exagérer et de tenir un juste milieu entre la vertu et le vice. Trop de vertu ruine, trop de vices tuent. Selon son habitude, Kôhélèt corrige immédiatement sa pensée en ajoutant : « celui qui craint Dieu saura remplir ses devoirs. » Dans une ville assiégée un homme avisé remporte plutôt la

[1] Le dernier verset du chapitre IV devrait être placé au commencement du cinquième, dont les six premiers versets forment l'application du conseil, donné dans ce verset. « Aller (הלך) vers la maison de Dieu » se dit du pèlerinage prescrit pour les trois fêtes israélites, et רגליך que porte le *Ketîb* est peut-être une allusion aux שלש רגלים (*Exode*, XXIII, 14). A cette époque on faisait des vœux et on s'en acquittait (*Lévit.* XXIII, 38; *Nomb.* XXIX, 39; *Deut.* XVI, 10); on entendait alors les étourdis promettre des offrandes sans consulter leurs moyens et « sans avoir la conscience de faire mal ». Nous traduisons donc : Sois circonspect pendant tes pèlerinages, lorsque tu vas à la maison de Dieu et que tu es près d'entendre les étourdis donner des sacrifices,... ; que ni ta bouche, ni ton cœur ne soient trop prompts à faire des promesses devant Dieu, etc. Qu'on lise מִהֵּת, comme notre texte, ou מַהַּת, comme les versions grecques, le sens reste le même. — L'habitude des étourdis de retarder l'accomplissement des vœux qu'ils avaient prononcés légèrement est blâmée de nouveau, v, 3. — Le mot מלאך proprement « le messager de Dieu », désigne également le prêtre, *Maleachi*, II, 7; nous n'osons pas affirmer qu'il y a dans l'emploi de ce mot une pointe contre le sacerdoce, dont la rapacité est fustigée par les docteurs (voy. mon *Essai*, p. 232 et suiv.). La phrase, commençant par והבל est l'opposé du יברכך de *Deut.* XVI, 15 et *passim*. — Vers. 6, nous lisons : ברב דברים חלמות והבלים הרבה. —

[2] Le גבה (v. 7) n'est pas Dieu, mais l'homme altier qui domine sur son prochain. — Nous traduisons le v. 8 : L'avantage de la terre, c'est qu'elle est partout, et le roi des champs est le champ de labour. Le premier membre du verset est ainsi expliqué par S. D. Luzzatto (*Osar Nechmad*, IV, p. 68). En lisant הוא, la copule se rapporte à יתרון, et le sens est : l'avantage de la terre est partout. ארץ est égal au שדה du second membre; tous les deux sont opposés à la ville (מדינה). La préférence est donnée à l'agriculteur qui a besoin d'un travail régulier et continu, sur le nomade qui conduit mollement ses troupeaux d'une prairie à l'autre.

victoire que dix généraux[1]. Puis, malgré tous ses efforts, le juste ne peut pas échapper au péché (VII, 14 à 20). — C'est au fond la même recommandation que dans les deux fragments précédents, de tenir le milieu entre les deux extrêmes. Dans les offrandes, Kôhélèt ne conseille ni prodigalité, ni parcimonie; le lot du cultivateur n'est ni la richesse ni la pauvreté.

Quelle conduite l'homme prudent et sage doit-il tenir envers le roi? Kôhélèt répond : « la domination de l'homme par l'homme est souvent un malheur. » Le méchant termine paisiblement sa vie, tandis que le juste erre loin de la ville, oublié de ses concitoyens. La sagesse seule peut nous guider. Il faut observer les ordres du roi, mais ne pas trop s'épouvanter de l'intervention de la justice; il faut savoir s'en aller à certains moments et ne pas affronter le danger, puisque le roi a le pouvoir suprême, et peut faire ce qu'il veut. « Qui peut dire ce qui arrivera et comment les choses se passeront? Personne ne peut emprisonner le vent, ni se rendre maître de la mort, ni donner une dispense dans le combat, — et l'iniquité ne sauve pas celui qui la commet » (VIII, 1-10)[2].

Nous terminons ce paragraphe par une traduction fidèle de la fin de notre petit livre; ce sera le meilleur moyen de faire le lecteur juge de ce penseur étrange et capricieux : « lance ton pain sur la surface de l'eau, après bien des jours tu le retrouveras[3].

[1] La pensée exprimée v. 19 se trouve encore IV, 13 et IX, 14 et suiv. Mais il me paraît qu'ici la ville, où la sagesse remporte la victoire, est l'homme victorieux des passions qui l'entraînent au péché. Ainsi ce verset est parfaitement à sa place. L'image est bien ancienne dans la littérature hébraïque, puisqu'elle se trouve déjà *Genèse*, IV, 7.

[2] Les versets 9 et 10 dépeignent les misères du gouvernement despotique et le second membre du vers. 6, (qui rappelle *Gen.* VI, 5), « les méfaits de l'homme contre lui-même se multiplient » est un emprunt fait d'avance au dernier membre du v. 9. Le premier verset du paragraphe en est l'introduction, et le פשר דבר signifie « la conciliation de l'affaire », comme dans le langage mischnique פשורה. Le suffixe de פניו pourrait se rapporter à דבר, voy, II *Sam.*, XIV 20. Je traduis : qui est comme le sage? qui s'entend à concilier les choses? La sagesse de l'homme en éclaire la surface, et change ce qu'elles peuvent offrir de difficile. — Si dans le vers. 2, on ne veut pas laisser le mot אני, je proposerai אמרי; il faut se rappeler que שמר avec פי signifierait avant tout « être prudent dans ce qu'on dit. » Je joins אל תבהל, avec le vers. 2. Peut-être l'auteur a-t-il pensé pour l'emploi du verbe שמר à *Exode*, XXII, 10. Je traduis : « Prends souci des paroles qui sortent de la bouche du roi, mais ne t'effraie pas du serment (qui pourrait t'être déféré en violant ce dépôt) ». — Le verset 8 énumère quatre choses inévitables, et la dernière chose est une menace piquante contre le souverain tyrannique.

[3] L'image est prise d'un vaisseau lancé à la mer. Nous serions bien tenté d'ajouter, par la pensée du moins, על הארץ, qui se lit à la fin du verset suivant. C'est ainsi que, I, 6 on entend bien à la fin le mot ללכת, qui est exprimé à la fin de vers. 7. — Delitzsch cite (p, 378) la sentence suivante de Ben-Sira : זרק לחמך על אפי מיא וביבשתא ואת משכח בסוף ירומיא; il faut évidemment, à cause de la rime et pour le parallélisme, lire את pour ואת. Ce serait alors bien la version araméenne de notre verset, tel que nous le comprenons. — Il est curieux, que cette habitude de

Convertis une part en sept, même en huit, car tu ne sais quelle sera la misère sur la terre. Si les nues se remplissent de pluie, elles se videront sur la terre. L'arbre tombera-t-il au sud, ou au nord? Là où l'arbre tombera, il restera. Qui observe le vent ne sèmera pas, et celui qui regarde les nuages ne récoltera pas. De même que tu ignores la route du vent qui est comme le fœtus au sein de la femme enceinte, de même tu ignores l'œuvre de Dieu qui fait tout. Jette tes semences le matin, et ne chôme pas le soir, car tu ne sais pas si l'un ou l'autre de ces travaux fructifiera, ou bien si tous les deux réussiront. Douce est la lumière, et agréable aux yeux voir le soleil. L'homme, vécût-il de nombreuses années, doit jouir d'elles toutes et se rappeler qu'aussi nombreuses seront les années de ténèbres; tout avenir est vanité. Adolescent, sois heureux de ta jeunesse, goûte le bonheur de ton premier âge, va où ton cœur te mène et où tes yeux t'attirent — et sache que Dieu te demandera compte de tout cela. Eloigne le dépit de ton âme, et écarte le malaise de ta chair, car jeunesse et chevelure noire passent. Pense à ton créateur aux jours de ton adolescence avant que n'arrivent les jours de misère, et ne t'atteignent les années dont tu diras : elles ne me plaisent pas; avant que ne s'obscurcissent, soleil et lumière, lune et étoiles, et que les nuages ne reviennent après la pluie; ..... avant que la poussière ne retourne à la terre d'où elle vient, et que le souffle (de la vie) ne retourne à Dieu qui l'a donné. Vanité des vanités, ajoute Kôhélèt, tout est vanité »[1].

Ce passage est comme le résumé de la pensée de Kôhélèt; il met à nu les contradictions qui s'entrechoquent dans la tête de notre auteur. Le conseil d'une active prévoyance se place à côté de la conviction d'un fatalisme absolu; l'appel aux plaisirs entraînants de la jeunesse coudoie l'avertissement de la justice divine. Et le souffle qui se détache du corps réduit en poussière, est-ce l'âme immortelle, est-ce l'air matériel que l'homme respire? Kôhélèt nous répond par son refrain : tout est vanité[2].

mettre d'abord une phrase incomplète et de la compléter ensuite dans un paragraphe suivant, se retrouve dans la Mischnâh. Ainsi *Berâchôt*, II, § 1, on lit d'abord seulement שואל... ומשיב ; ce n'est qu'à la fin qu'on ajoute le mot שלום, qu'il fallait sous-entendre au début. *Ibid.* VII, § 3, les mots על המזון שאכלנו ne se trouvent qu'à la troisième formule; ils manquent les deux premières fois. Ces abréviations au début se trouvent même dans les noms propres. *Bikhourim*, I. § 6, le premier R. Jehouda est certainement aussi le fils de Betêrâ, bien que בן בתירה ne soit ajouté que la seconde fois. Cf. cependant *Abôdâh Zarâh*, I, § 5.

[1] Nous n'avons pas traduit XII, v. 3 à 7. — Les vers. 9 à 14 forment la conclusion de notre livre, ou peut-être de l'Ecriture tout entière. Ils n'ont pas d'intérêt pour le sujet traité par Kôhélèt.

[2] Voy. ci-dessus, p. 175, note 2, à l'occasion de III, 21.

§ 6. *Époque probable de la composition de Kôhélèt.*

Il existe trois moyens de découvrir l'époque à laquelle un livre anonyme ou pseudonyme a été écrit. Si ce livre renferme des faits historiques, ou y fait allusion, il est évident qu'il faudra lui assigner une date postérieure à ces événements. Le langage et le style du livre sont souvent propres aussi à nous guider dans cette difficile investigation. Enfin les idées qui ont inspiré l'œuvre et qui y sont exposées peuvent nous fixer sur le siècle de sa composition. L'opinion que nous avons émise sur les exégètes qui ont cherché à rattacher certains passages de Kôhélèt à tel ou tel épisode de l'histoire des Juifs nous enlève le premier moyen. Nous verrons dans le paragraphe suivant que nous ne devons guère compter davantage sur le deuxième. Nous ne pourrons donc mettre notre espoir de trouver avec quelque vraisemblance l'époque à laquelle l'auteur de Kôhélèt a vécu, que dans le troisième moyen. Nous devons donc nous demander si notre livre contient des pensées d'une nature particulière qui peuvent trahir son origine.

Le judaïsme a eu le rare bonheur de tomber fort tard entre les mains des philosophes. La religion juive a pu se développer en toute liberté durant de longs siècles sans être entravée par les chaînes de formules systématiques. A part le dogme, qui en est la base fondamentale, le monothéisme, toutes les opinions ont pu se faire jour sans être arrêtées par une autorité quelconque ; de là cette grande diversité des idées sur Iahwé même, qui varient suivant l'esprit et le tempérament de ceux qui les exposent. Iahwé est tantôt un Dieu national, tantôt le roi de toute la terre ; Israël est dans un passage de la Bible le peuple favorisé à l'exclusion des autres nations, dans un autre, tous les habitants de la terre sont les enfants de Dieu et se prosterneront devant lui. Le même prophète change d'allure et modifie sa pensée selon l'inspiration qu'il éprouve, selon les personnes auxquelles il s'adresse, selon le temps et les circonstances dans lesquels il parle. De là aussi les difficultés insurmontables qui s'opposent à toute tentative de rédiger un corps de doctrines, une théologie de la Sainte-Écriture. Les contradictions naissent sans cesse sous la plume de l'écrivain qui est obligé à des accommodements dans l'exégèse de telle ou telle partie de la Bible, qui ne s'accorde pas avec l'opinion préconçue qu'il apporte dans son travail [1].

[1] C'est le cas de tous les ouvrages publiés sur la théologie de l'Ancien Testament. Nous ne citerons que le volume de Ferdinand Weber, *System der altsynagogalen Palästinensischen Theologie*, Leipzig, 1880. Les passages nombreux, cités dans ce

Le christianisme, par l'élément hellénique qu'il absorba dès le premier siècle de son existence, ne supportait pas ce désordre, cette anarchie dans les croyances. Aux esprits disciplinés, sortis des écoles d'Athènes, de Corinthe, de Tarse, il fallait des formules nettes et concises, des solutions précises et claires pour les problèmes qu'ils étaient habitués à soulever et à discuter chez les rhéteurs. Seulement on épuisait le débat, et une fois une solution arrêtée, on n'admettait plus de contradiction. Le judaïsme ne connaît pas de tentative pour fixer les dogmes avant le xe siècle de l'ère vulgaire, et jamais docteur de la synagogue n'a pu s'arroger l'autorité d'un concile [1].

Cependant vers la fin du IIIe siècle et au commencement du IIe avant le Christ, l'influence de la philosophie grecque s'est fait sentir en Palestine. Les guerres d'Alexandre et de ses successeurs avaient amené en Syrie un grand nombre de Grecs de toute provenance. Ce n'est jamais l'élite d'une nation qui va s'établir dans les pays nouvellement conquis, et ceci explique la corruption des mœurs qu'étalaient les Gréco-Syriens qui se fixaient dans les grandes villes des provinces palestiniennes. Cependant des philosophes, tout imbus du système de Platon, ne manquèrent pas d'en répandre les doctrines. L'âme idéale, immortelle de Platon s'appliquait facilement au souffle divin qui, dans la Genèse (II, 7), anime le corps formé de poussière. Kôhélèt fait deux fois allusion à la nouvelle doctrine, une fois sous une forme affirmative (XII, 7), et une autre fois, en y glissant le doute qui domine toute son œuvre [2]. Cette doctrine qui s'alliait si bien au spiritualisme juif se serait alors implantée définitivement dans le judaïsme, si la conduite de l'aristocratie sacerdotale n'en avait pas presque aussitôt discrédité l'origine. Les hommes pieux du temps se détournaient avec horreur de ces prétendus prêtres de Dieu, et Kôhélèt, est trop attaché à la religion de ses pères, pour s'approprier une pensée venant d'une source aussi mauvaise.

La réaction, du reste, ne se fait pas attendre longtemps. Le fanatisme payen d'Antiochus Epiphane et la grécomanie des

travail consciencieux, se contredisent constamment, et, à côté d'une opinion émise par un docteur, on rencontre immédiatement l'opinion opposée d'un autre rabbin, non moins autorisé. Tout est individuel, et nulle part la moindre trace d'une tendance à se constituer en une sorte de Sanhédrin pour imposer aux Juifs un corps de doctrines invariables.

[1] Ni Saadia, ni Maïmonide n'ont jamais pu faire adopter par l'universalité des Juifs, les articles de foi qu'ils avaient formulés. Pour Maïmonide en particulier, et les discussions ardentes que souleva sa théologie, le lecteur français peut comparer l'*Histoire littéraire de France*, tome XXVII, p. 647 et suiv. (Tirage à part sous le titre : *Les Rabbins français du commencement du* XIVe *siècle*, p. 216 et suiv.)

[2] Nous avons cité ces passages plus haut, p. 179, l. 23, et p. 175, l. 10.

grands-prêtres de son temps déterminent le soulèvement des Macchabées, et en triomphant des Séleucides, les fils de Matathias détruisent du même coup l'influence de l'hellénisme parmi les Juifs de la Palestine. Le livre de Daniel, écrit à cette époque, ne connaît plus comme récompense des justes que la résurrection des morts. « Beaucoup de ceux, dit-il, qui dorment dans la poussière, se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et la honte éternels » (XII, 2). Et cette croyance qui germait depuis des siècles dans le judaïsme[1], l'a si bien emporté sur la doctrine de Platon, que les Évangiles et les autres écrits chrétiens imitent sous ce rapport l'apocalypse de Daniel[2].

Si l'on adopte notre raisonnement, Kôhélèt appartiendrait au deuxième quart du IIe siècle avant J. C., à l'époque des grands-prêtres Jason et Ménélas. Le tour d'esprit de notre auteur nous semble autoriser cette conjecture. Dans un temps profondément troublé comme celui-là, lorsque d'un côté la violation effrontée de la loi de la part du sacerdoce provoquait de l'autre côté une observation d'autant plus minutieuse des préceptes chez les Assidéens, où l'on exagère ici le mal comme on exagère ailleurs le bien, un philosophe solitaire, observateur froid de ce qui se passe autour de lui, esprit pondéré qui hait les extrêmes[3], d'où qu'ils viennent, devait ressentir le dégoût du monde, la tristesse et l'abattement dont son œuvre porte l'empreinte. Kôhélèt a été bien tenté par l'espérance que les rhéteurs faisaient briller à ses yeux ; mais nulle part il n'émet un doute, que les morts puissent revenir à la vie. Il a donc précédé la composition de Daniel, à peine d'une dizaine d'années ; mais ces années avaient transformé complètement l'aspect de la Judée. Puis l'auteur de Daniel

[1] Voyez, entre autres, l'article de M. Schenkel, *Bibel-Lexikon*, intitulé *Auferstehung der Todten ;* cf. Herzog, *Real-Encyclopädie*, I, p. 595. — Nous avons démontré dans notre *Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 136 et suiv., qu'il faut attacher peu d'importance à la manière dont l'historien Josèphe expose la différence entre les Pharisiens et les Sadducéens, quant à la résurrection.

[2] On s'est habitué à placer un abîme entre les doctrines eschatologiques de l'Ancien et celles du Nouveau Testament. C'est une erreur à laquelle les meilleurs esprits se laissent prendre. Daniel a précédé saint Paul de plus de deux siècles Evangiles. Seulement les Juifs n'ont pas eu l'exemple d'une résurrection spéciale à citer comme argument, puisqu'ils ont nié le fait lui-même. Puis, tout en excluant de la vie future ceux qui ne croyaient pas à la résurrection des morts (Mischnâh *Sanhedrin*, X, 1), les docteurs n'ont jamais pu donner force de loi à ce dogme. Le Talmud de Babylone (*Sanhedrin*, fol. 90 *a*) trouve même ce châtiment exagéré, et il l'explique par ces mots : « Puisqu'il nie la résurrection, il ne mérite pas de l'obtenir. » Les Juifs n'avaient pas de concile qui pût invoquer le bras séculier pour soutenir ses décisions.

[3] Voy. ci-dessus, p. 177, l. 16. — Delitzsch (p. 319) a raison, s'il se refuse à voir dans le chap. VII, vers. 15-16, une allusion directe à l'éthique d'Aristote ou des Stoïciens. Les sectes des Pharisiens et des Sadducéens ne s'étaient pas encore formées, lorsque Kôhélèt écrivait, mais il y avait bien les Grécomanes et les Assidéens.

sortait des écoles sévères et ascétiques des Assidéens, tandis que Kôhélèt appartenait, sans doute, à une famille aristocratique, et avait reçu l'éducation mondaine des raffinés de son temps. Vécut-il assez longtemps, pour voir la victoire de ces hommes de cœur, qui l'un après l'autre sacrifièrent courageusement leur vie, afin d'assurer le triomphe de la cause qui était celle de Kôhélèt? Vit-il encore le sage Siméon, le seul survivant des fils de Matathias, régler d'une main ferme les affaires de son peuple, administrer la justice et assurer le bonheur et l'indépendance d'Israël ? On le souhaiterait volontiers à ce doux et charmant sceptique.

§ 7. *Style de Kôhélèt.*

Nous avons cherché à reproduire l'image exacte du petit livre bizarre, qui, pour le fond comme pour la forme, ne ressemble à aucun autre livre de l'Ecriture. Il a été admis dans le canon par suite des courtes phrases qui interrompent souvent les réflexions trop osées de l'auteur. On a remarqué déjà dans notre exposé les correctifs par lesquels les pensées trop hardies sont tempérées et adoucies. Quelques exégètes ont même pensé, que les membres de versets, tels que : crains Dieu, Dieu a tout fait pour inspirer la crainte, pense à ton créateur tant que tu es jeune, Dieu demandera à l'homme compte de ses actions, etc. avaient été ajoutés par une main postérieure afin de sauver notre opuscule de la destruction qui le menaçait et qui a atteint tant d'autres travaux disparus entièrement, ou conservés seulement comme apocryphes en langues profanes [1]. C'est méconnaître complètement la conscience israélite de notre auteur, dont le doute ne s'attaque jamais au dogme fondamental du judaïsme, et qui éprouve le besoin impérieux d'apaiser par de telles professions de foi les remords qu'il ressent des témérités de son langage.

Le style de Kôhélèt diffère de celui que présente le reste de la Bible. La prose n'est employée dans la Bible que pour des récits historiques; les œuvres d'imagination sont toutes composées dans une forme rythmée. De là les difficultés pour l'interprétation de notre livre, et l'impossibilité de fixer par le style la date de sa composition. Certains mots ne se trouvent que dans ce livre, ou dans un sens particulier qu'ils n'ont pas dans les autres ouvrages hébreux. La construction syntactique de la phrase n'est souvent pas la même que dans le Pentateuque ou les premiers prophètes. Le raisonnement de la sagesse a ses exigences : il réclame l'emploi

[1] Voy. S. D. Luzzatto, *l. c.* p. 61 et *passim.*

de termes techniques et un arrangement particulier dans la succession des mots et des phrases. Supposons pour un instant que, de la vaste littérature des philosophes grecs, ou d'Aristote seul, il ne nous soit resté que le *Traité des catégories* ou l'*Erméneutique*, et demandons-nous à quelles difficultés insurmontables on ne se heurterait pas pour parvenir à l'intelligence de ces textes hérissés d'expressions et de tournures nouvelles, pour laquelle la lecture d'Homère, d'Hérodote, ou de Sophocle serait d'un très-faible secours. Et c'est cependant la situation dans laquelle est placé l'interprète de Kôhélèt. Ce nom même dont nous avons signalé plus haut (p. 167) l'obscurité, recevrait peut-être la lumière nécessaire, si une meilleure fortune nous avait conservé un second ouvrage de la même nature.

M. Grætz et après lui M. Delitzsch ont, par les excellents glossaires dont ils ont accompagné leurs commentaires sur Kôhélèt, contribué beaucoup à l'exégèse de notre livre, mais sur plus d'une racine il plane encore une grande incertitude [1]. Il faudrait aussi, à notre avis, se débarrasser de toute préoccupation tendant à trouver dans certains passages une allusion à des faits historiques contemporains. Si l'auteur, comme nous le pensons, a vécu hors de la ville sainte [2], ces recherches deviennent encore plus difficiles ; car qui pourra retrouver les événements locaux qui n'auraient laissé nulle trace ailleurs que dans son traité. On sait en outre que les siècles de la conquête persane et l'époque d'Alexandre sont presque une page blanche dans l'histoire des Israélites, et c'est cependant probablement à ces siècles qu'il conviendrait de rapporter de préférence les souvenirs de Kôhélèt. Nous avons déjà fait pressentir, que les locutions insolites ne nous paraissent pas propres à nous guider sous ce rapport, ces locutions pouvant appartenir au genre spécial de la littérature juive, dont il ne reste que ce spécimen.

D'un autre côté, Kôhélèt contient un élément plus ancien que le livre lui-même. On connaît l'habitude des auteurs orientaux de se laisser entraîner par les associations d'idées à citer, au milieu de leurs livres, des vers d'auteurs plus anciens. L'imagination vive de ces auteurs découvre même souvent des rapports que nous nous expliquons difficilement [3]. Kôhélèt est rempli de souvenirs de la

[1] Ainsi pour ענה et ענין, M. Grætz et Delitzsch flottent toujours entre le sens de « s'occuper » et celui de « se tourmenter ». Le mot allemand « sich abmühen » se prête facilement à ce double sens.

[2] Cela serait probable, si notre explication de IV, 17 (voy. p. 177, note 1) était exacte.

[3] Chez ces auteurs, c'est souvent l'effet du désir qu'ils éprouvent de montrer leurs vastes lectures.

riche littérature apophthegmatique, qui se présentaient involontairement sous la plume de l'écrivain et qui, mêlés sans distinction au texte, semblent interrompre mal à propos la marche du raisonnement. En prenant au hasard le manuscrit d'un historien arabe dans lequel le copiste aurait négligé de détacher, par des signes, du corps de l'ouvrage les vers cités qui se rattachent souvent bien légèrement au contexte, on se verrait exposé à des difficultés d'interprétation qui disparaissent aussitôt qu'on élimine la malencontreuse citation. Nous avons déjà fait connaître, en les soulignant, quelques versets qui nous semblent décèler des emprunts de ce genre. Nous considérons comme tels les huit premiers versets du chapitre VII, commençant par la sentence : mieux vaut une bonne réputation qu'un bon parfum, et le jour de la mort que celui de la naissance; puis, le verset 17 du chapitre IX et les cinq versets suivants, commençant par ces mots : « (mieux valent) les paroles d'un simple sage, écoutées avec calme, que les criailleries d'un dominateur parmi les sots »[1]. Une autre série de sentences se lit X, v. 8 et suivants : « qui creuse une fosse, y tombe, qui démolit une clôture est mordu par un serpent. Qui extrait des pierres d'une carrière se blesse, qui fend du bois, court des dangers. Un fer émoussé qu'on n'aiguise pas brave tous les efforts, le meilleur moyen de le mettre en état, est la sagesse »[2]. L'inimitable peinture de la décrépitude qu'amène la vieillesse (ch. XII, 3-6) est probablement tiré d'un poème inconnu.

Nous terminons ici notre étude sur un livre que nous avons lu mille fois et toujours avec intérêt. La synagogue en a prescrit la récitation pour la fête de l'automne. Les tristes pensées qui l'ont inspiré et qu'il réveillera toujours dans les cœurs sensibles s'harmonisent bien avec la saison de la chûte des feuilles.

J. Derenbourg.

[1] Le mot טובים manque au commencement du verset ; l'ellipse serait bien dure. On comprendrait mieux l'omission, si ce verset, pris d'un autre recueil, était précédé d'autres comparaisons.

[2] Voir sur ce dernier verset, Ibn Djanâh, *Lexique*, col. 223, l. 7 à 19.

LES SIX FEUX DANS LE TALMUD

ET DANS LE BUNDEHESH

Deux mouvements religieux et intellectuels, très différents, mais tous deux très intenses, se sont développés parallèlement dans les contrées formant l'ancien empire de Cyrus, durant les douze siècles qui se sont écoulés depuis l'avènement des Achéménides jusqu'à la chute des Sassanides : l'un est le mouvement juif, qui, partant de la Bible, aboutit au judaïsme talmudique; l'autre, le mouvement zoroastrien, qui, partant de l'Avesta, aboutit au parsisme [1].

Durant cette longue période de temps, mis plusieurs fois et pendant longtemps en contact direct les uns avec les autres, des échanges d'idées, volontaires ou non, conscients ou non, ont dû s'établir à plusieurs reprises entre les Docteurs et les Mages [2]. Pour nous en tenir aux périodes les plus récentes de cette histoire, le caractère parsi de mainte légende talmudique a frappé depuis longtemps, et inversement le caractère talmudique de mainte idée parsie. Malheureusement, les rapprochements que l'on a établis entre les deux ordres manquent en général de précision

[1] Le parsisme proprement dit est à l'Avesta, pour le fond et pour la forme, dans le même rapport que le judaïsme talmudique à la Bible.

[2] L'apocalypse persane de Daniel (écrite en 1099) garde un souvenir de ces échanges: arrivé au règne des Persans et des Mages, l'ange qui révèle à Daniel les destinées futures d'Israël ajoute : *Khiredmandâni Israel abâz îshân dôstî kunand u cîzhâ âmûzand u sukhunhâi Khudâi khvâhand az Israelân.* « Les sages d'Israël feront amitié avec eux et apprendront (d'eux), et (les Persans) interrogeront les Israélites au sujet du Seigneur » (Bibl. Nat. fonds hébreu, 45, p. 84 a ; le texte a été publié avec traduction allemande par M. Zotenberg dans les Archives de Merx, I. 385-427 : 1870). L'expression que nous traduisons *apprendront* (*d'eux*) est équivoque dans le texte, et peut signifier aussi *les instruiront*, le même verbe persan signifiant *apprendre* et *enseigner* ; la tournure générale semble indiquer cependant qu'il faut prendre le verbe dans le premier sens. Nous reviendrons prochainement sur cet important apocryphe.

et d'évidence : M. Kohut, le savant qui a le plus fait dans cette direction, a trop bien réussi, car il a su retrouver dans le Talmud à peu près tous les dieux et tous les démons de l'Avesta. Néanmoins, parmi les nombreux rapprochements de son Angélologie[1], il s'en trouve un d'une certitude parfaite[2], et comme cet exemple, étudié de près, peut, je crois, nous donner une idée de la nature des emprunts, de la façon dont ils se sont opérés, et de l'époque à laquelle ils ont pu commencer, il ne sera pas inutile de s'y arrêter un instant.

I

On lit dans le Traité de *Yoma*, 21 b :

« Les *Tanaïm* ont dit:

» Il y a six feux : il y a un feu qui mange et qui ne boit pas; il y a un feu qui boit et qui ne mange pas; il y a un feu qui mange et qui boit; il y a un feu qui mange le vert et le sec; il y a un feu qui repousse le feu ; il y a un feu qui mange le feu[3].

» — Le feu qui mange et ne boit pas, c'est notre feu (celui dont nous nous servons).

» Le feu qui boit et qui ne mange pas est celui des malades (de la fièvre).

» Le feu qui mange et qui boit est celui du Prophète Elie, car il est écrit : « Et la flamme dévora l'eau dans le fossé. »

» Le feu qui mange le vert et le sec est le feu du sacrifice.

» Le feu qui repousse le feu est celui de l'ange Gabriel.

» Le feu qui mange le feu est celui de la gloire divine (la *Shekhinah*), car, comme l'on raconte, « Dieu étendit le doigt entre les deux anges et les brûla[4] ».

Quelques explications ne seront pas de trop. Les deux premières formules sont claires : le feu dont nous nous servons se nourrit d'éléments solides et l'eau l'éteint : il mange et ne boit pas. Le

[1] *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Leipzig, 1868.

[2] Page 32.

[3] Ici finit la *Beraitha ;* ce qui suit est le commentaire postérieur de la Gemara.

[4] ת"ר שש אשות הן יש אוכלת ואינה שותה ויש שותה ואינה אוכלת ויש אוכלת ושותה ויש אוכלת לחין כיבשין ויש אש דוחה אש ויש אש אוכלת אש יש אש אוכלת ואינה שותה הא דידן שותה ואינה אוכלת החולין אוכלת ושותה דאליהו דכתיב ואת המים אשר בתעלה לחכה אוכלת לחין כיבשין דמערכה יש אש דוחה אש הגבריאל ויש אש אוכלת אש השכינה דאמר מר הושיט אצבעו ביניהם ושרפן.

feu des malades, le feu de la fièvre, allume la soif et éteint l'appétit, il boit et ne mange pas.

Le troisième feu, celui qui mange et qui boit, est appelé le feu d'Elie en souvenir du sacrifice du Carmel (I, Rois, XVIII). Les prêtres de Baal ont élevé un autel, égorgé la victime et appellent en vain le feu du ciel : Elie érige un autel au nom du Seigneur, l'entoure d'un fossé, dispose le bois, découpe la victime, fait par trois fois verser quatre barils d'eau sur la victime et sur le bois, l'eau découle de l'autel et remplit le fossé, et à l'heure du sacrifice du soir il invoque le Seigneur, « *et le feu de l'Eternel tomba et consuma l'holocauste, et le bois, et les pierres, et la poussière, et dévora l'eau qui était dans le fossé* (verset 38). »

Le feu d'Elie a donc mangé et il a bu.

Le quatrième feu, celui du sacrifice [1], mange le bois vert et le bois sec.

Le cinquième feu, qui repousse le feu, est celui de Gabriel : Gabriel est l'ange innommé qui tint compagnie aux trois jeunes hommes dans la fournaise (Daniel, III, 25). L'ange de la grêle, Yorqami, s'était présenté devant le Seigneur pour lui demander la permission de sauver les trois Hébreux ; mais Gabriel l'interrompant : « Il ne convient pas, dit-il, à la grandeur de Dieu qu'il en soit ainsi : tu es l'ange de la grêle et tout le monde sait que l'eau éteint le feu. C'est moi, l'ange du feu, qui descendrai, je refroidirai le feu à l'intérieur, je le rendrai ardent à l'extérieur et je ferai miracle dans le miracle. » — « Va », dit le Seigneur [2]. — Les trois jeunes gens restent en effet sains et saufs au milieu de la flamme, et ceux qui allument la fournaise sont consumés : l'ardeur de la flamme a donc été repoussée tout au dehors : Gabriel est le feu qui repousse le feu.

Le sixième feu est celui de Dieu, de la Shekhinah. La légende à laquelle le texte fait allusion se trouve contée dans Sanhedrin (38, b) :

« R. Jehouda dit d'après Rab :

» Quand le Saint (béni soit-il!) voulut créer Adam, il créa d'abord un couple d'anges et leur dit : « Voulez-vous que nous fassions un homme à notre image. » Ils lui dirent : « Maître de l'uni-

[1] Ce feu n'est pas identique au feu ordinaire : il est descendu du ciel au temps de Moïse (Zebachim, 61 b) et il a été conservé depuis sur l'autel : aussi a-t-il des propriétés merveilleuses ; la pluie est impuissante à l'éteindre et tous les vents du monde ne feront pas dévier sa fumée, quand elle monte au ciel (Yoma, 21 a). D'origine, il est donc identique au feu d'Elie.

[2] Pesachim, 110 : אין גבורתו של הקב"ה בכך שאתה שר ברד והכל יודעין שהמים מכבין את האש אלא אני שר של אש ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ ואעשה נס בתוך נס.

vers, que fera-t-il? » — Dieu répondit ce qu'il ferait. Ils reprirent : « Maître de l'univers ! « qu'est-ce donc alors que le mortel pour que tu songes à lui? Qu'est-ce que le fils de l'homme pour que tu t'en occupes ? » (Psaumes, VIII, 5). Dieu étendit son petit doigt entre les deux anges et les brûla[1]. »

Les anges étant eux-mêmes faits de feu, le feu de Dieu, dont la seule approche les brûle, est un feu qui dévore le feu. Dieu est entre tous « le feu *dévorant*[2] ».

Ce qui frappe tout d'abord dans ce morceau étrange, c'est l'incohérence de la classification, qui comprend à la fois des *classes* et des *individus :* le feu du foyer, le feu de la fièvre, le feu de la Shekhinah sont des formes permanentes et par suite rentrent légitimement dans une classification : de même, à la rigueur, le feu du sacrifice qui s'allume régulièrement; mais le feu d'Elie et le feu de Gabriel sont en dehors : ce ne sont pas des forces permanentes, ils n'ont paru qu'une fois, l'un dans le sacrifice du Carmel, l'autre dans la fournaise d'Azariah. Cette contradiction entre la généralité de la formule (*il y a six feux*) et le caractère individuel de deux au moins des feux, laisse supposer que nous n'avons pas ici une forme primitive de la tradition, mais un remaniement, une adaptation nouvelle de formules antérieures et qui étaient peut-être conçues dans un autre esprit.

II

On lit dans le *Yasna*, le livre liturgique des Parsis, la série suivante d'invocations au dieu du feu, Atar (XVII, 19, 62) :

« Nous t'offrons le sacrifice à toi, Atar, fils d'Ahura Mazda.
» Nous offrons le sacrifice au feu Berezi-savah.
» Nous offrons le sacrifice au feu Vohu-fryâna.
» Nous offrons le sacrifice au feu Urvâzishta.
» Nous offrons le sacrifice au feu Vâzishta.
» Nous offrons le sacrifice au feu Spenishta.
» Nous offrons le sacrifice à l'Ized Nairyô-sanha, qui est dans le nombril des rois.

[1] אמר רב יהודה א"ר בשעה שבקש הקב"ה לבראות את האדם ברא כת אחת של מלאכי השרת אמר להם רצונכם נעשה אדם בצלמנו אמרו לפניו רבש"ע מה מעשיו אמר להן כך וכך מעשיו אמרו לפניו רבש"ע מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו הושיט אצבעו קטנה ביניהן ושרפם.

[2] *Deutér.* IV. 24 : כי יהוה אלהיך אש אכלה הוא

» Nous offrons le sacrifice à Atar (le Feu), maître de tous les foyers, créé par Mazda, saint, maître de sainteté, ainsi qu'à tous les Atars (toutes les sortes de feux). »

Nous avons ici une énumération de six feux: Berezi-savah, Vohu-fryâna, Urvâzishta, Vâzishta, Spenishta, Nairyô-sanha.

Si nous demandons à la tradition parsie ce qu'elle entend par ces six noms, nous voyons que cette énumération est une classification.

La cosmogonie parsie, connue sous le nom de Bundehesh (Création), contient ce qui suit, au chapitre des Feux (XVII, p. 39) .

« Sur la nature des feux il est dit dans l'Écriture : Il y a cinq sortes de feux, à savoir :

1° Le feu Berezi-Savah, celui qui brûle devant Auhrmazd, le Seigneur.

2° Le feu Vohu-fryân, celui qui brûle dans le corps de l'homme et des animaux.

3° Le feu Urvâzisht, celui qui est dans les plantes.

4° Le feu Vâzisht, celui qui est dans les nuages et lutte avec le démon Spenjagar [1].

5° Le feu Spenisht, celui dont on se sert dans le monde et qui est aussi celui du feu Behrâm [2].

Le Bundehesh laisse en dehors le sixième terme de l'invocation du Yasna, Nairyô-sanha, qui d'ailleurs, dans le Yasna même, n'a pas titre de Feu; c'est un Ized, un Génie, que la mythologie de l'Avesta ne confond pas avec Atar, bien qu'il s'en rapproche étroitement, parce qu'il est de nature ignée. Nairyô-sanha était primitivement [3] un des noms du feu du sacrifice ; comme tel il est devenu dans la mythologie de l'Avesta le messager d'Ormazd [4], celui qui porte ses ordres, parce que le feu du sacrifice dans les idées aryennes était un médiateur entre l'homme et Dieu, étant sur la terre le représentant de Dieu à qui il porte les offrandes et les prières de l'homme. Comme représentant d'Ormazd, comme portant ses ordres, sa résidence terrestre est le sein des rois : car, comme dans la mythologie aryenne les races royales sont

[1] Spenjagar est le démon qui retient la pluie : le feu Vâzishta lance contre lui sa massue (l'éclair) et le démon pousse un cri de douleur, celui que nous entendons dans le tonnerre (Bundehesh VII).

[2] Feu sacré et perpétuel entretenu dans toutes les villes : il est recommandé d'y transporter le feu dont on s'est servi, afin de le purifier de la souillure qu'il a subie dans des usages inférieurs (Voir notre Introduction au Vendidad, V. 8).

[3] Dans la religion indo-iranienne, d'où sont sorties les religions anciennes de l'Inde et de la Perse, et que l'on restitue dans ses traits généraux par l'induction comparative.

[4] 22e Fargard du Vendidad, §§ 7 (22), sq.

divines, dans le sens littéral du mot [1], le roi est tel parce qu'il a en lui un rayon du feu divin ; et comme cette étincelle se transmet par l'hérédité, l'enfant royal nouveau-né la reçoit en se séparant du sein de sa mère : « elle réside dans le nombril » [2]. Comme ce feu est de nature toute spéciale et presque individuelle, on conçoit que les classifications hésitent à l'admettre : le texte du Yasna laisse la question indécise, tout en en faisant tacitement un feu, puisqu'il l'invoque avant la formule récapitulative où il embrasse tous les feux; le Bundehesh l'exclut; voici un texte parsi qui l'admet :

« Rivayet de Shâpûr Barûji [3] :

« Voici les noms des feux :

» Le premier est le feu Berezishavangah qui est devant Ormazd.

» Le second est le feu Vohufryân qui est dans l'homme et dans les animaux.

» Le troisième est le feu Urvâjist qui est dans les arbres et dans les plantes.

» Le quatrième est le feu Vâjist qui se manifeste dans l'éclair et lutte avec Pûzarishk.

» Le cinquième est le feu Spenist qui se manifeste dans le monde ordinaire et qui est dans la pierre.

» Le sixième est le feu Nairyôsengh qui est dans le nombril des rois. »

La vieille traduction pehlvie du Yasna donne les mêmes définitions, sauf qu'elle intervertit les définitions des feux Berezi-savah et Spenishta (le premier et le cinquième); pour elle Berezi-savah est le feu Behrâm et par suite le feu ordinaire ; Spenishta est « le feu qui est au Garotman (au Paradis) devant Ormazd, et de nature céleste ». Elle est dans le vrai et c'est le Bundehesh qui a interverti l'ordre primitif des définitions [4] ; dans le reste il y a accord.

[1] Le droit divin est au fond de toutes les mythologies aryennes ; dans toutes le roi est « fils de Zeus » et diffère essentiellement des autres hommes. C'est un dieu sur terre et que l'Apothéose ne fait que rendre à sa patrie. Avec le christianisme, on essaya de rattacher à la Bible des théories qu'on avait reçues d'ailleurs : « la politique tirée de l'Écriture Sainte » descend en fait des Védas, et les théoriciens de la Légitimité sont les derniers représentants de la vieille mythologie politique des Aryens primitifs.

[2] Serait-ce à l'école de quelqu'une des sectes Manichéennes de Macédoine (voir Psellus) que les solitaires du mont Athos apprirent à voir la lumière céleste en fixant des yeux leur nombril ?

[3] Nâmi har yak âtash în kih nivishtah în ast: *nukhust* âtashi Berezishavangah kih dar pêshi Ormazd ast ; *dîgar*, âtashi Vohû frîyân kih andar tani mardumân ujânvarân ast ; *sidîgar*, âtashi Urvâjist kih andar dirakht uashjâr iurvarân ast ; *cihârum* âtashi Vâjist kih az barq pêdâst bâ Pûzarishk (sic) dêv kârzâr mê kunad ; *panjum* âdar Sipanist kih dar gîtî pêdâst udar sang ast ; *shashum* âdar Neryosang ast kih dar nâfi bâdishâhân mê bâshad (Bibliothèque Nationale, supplément Persan, 46, p. 118).

[4] En effet, dans la suite du chapitre, le Bundehesh revient sur le feu Berezi-savah

Le Bundehesh continue :

« De ces cinq feux il y en a un qui boit et qui mange : c'est celui qui est dans le corps de l'homme.

» Il y en a un qui boit et qui ne mange pas : celui qui est dans les plantes, lesquelles vivent et grandissent par la pluie.

» Il y en a un qui mange et qui ne boit pas : celui dont on se sert dans la vie et aussi le feu Behrâm.

» Il y en a un qui ne boit ni ne mange : c'est le feu Vâzisht (le feu de l'éclair) [1]. »

Le Bundehesh revient ensuite de nouveau sur le feu Berezi-savah, il n'a rien à dire du feu Spenishta, celui qui est devant Ormazd.

III

Les deux classifications, celle du Talmud et celle des Parsis, ont en commun ce trait essentiel, trop original et trop étrange pour avoir été inventé indépendamment des deux parts, de classer les feux *d'après leur appétit.* De plus, il y a accord parfait pour l'un des termes (le feu terrestre, qui mange et ne boit pas); et il y a accord dans le nombre des termes.

Considérée en elle-même, celle du Talmud paraît tout d'abord remaniée et secondaire ; celle des Parsis mise en regard, il de-

et en fait le feu qui est sur terre et dans la pierre, donnant aussi raison contre lui-même au commentateur du Yasna. De plus, le nom de Spenishta est un nom essentiellement Ormazdéen, et de prime abord, même sans l'indication du commentaire, on ferait du feu Spenishta le feu d'Ormazd. — Les noms des différents feux sont d'anciennes épithètes laudatives du feu, que l'on a transformées en noms spéciaux : *Berezi-savah* signifie « hautement bienfaisant » ; *Vohu fryâna*, « de bonne amitié » ; *Urvâzishta*, « très réjouissant » ; *Vâzishta*, « très vigoureux »; *Spenishta.* « Le bienfaisant entre tous » ; *Spenishta* est le superlatif de *spenta*, un des noms d'Ormazd (*spenta mainyu, mainyus yô spentôtemô*).

[1] Ajouter le texte suivant de l'Ulema i Islam :

« Le premier feu est celui qui est dans les hauteurs (*dar bâlâ*) : il ne mange ni ne boit.

» Le second est celui qui est dans le corps des animaux : il mange et il boit.

» Le troisième est celui qui est dans les plantes : il boit et ne mange pas.

» Le quatrième est celui qui est devant nous : il mange tout et ne boit rien.

» Le cinquième est le feu de l'éclair et de la pierre. »

L'Ulema a confondu aussi le premier et le cinquième : si *dar bâlâ* signifie « dans le ciel », la définition « il ne mange ni ne boit » est inexacte, car c'est celle du feu de l'éclair, du cinquième ; s'il signifie « dans l'atmosphère », le premier et le cinquième sont identiques. En fait *dar bâlâ* désignait sans doute l'éclair, mais le rédacteur y aura reconnu le feu du ciel, ce qui l'aura amené à le répéter sans le savoir. — Le feu de la pierre est souvent assimilé au feu de l'éclair ; les pierres à feu sont tombées du ciel dans l'orage (pierres de Thor ; pierres de tron ; thunderstones).

vient clair que celle-ci est plus primitive. L'idée essentielle une fois donnée, les différents feux connus venaient se ranger naturellement dans ces quatre cadres : boit et mange, boit sans manger, mange sans boire, ne boit ni ne mange. A ces quatre cadres s'en ajoutaient soit un, soit deux d'un autre ordre, pour donner place au feu ou aux feux surnaturels.

Les Tanaïm ont ces quatre cadres : ils ont également deux termes qui n'y rentraient pas et qui appartenaient à la catégorie du mystère. Mais, à part deux, ils ont rempli ces cadres autrement que les Parsis parce qu'ils ne croyaient qu'à deux des six feux parses, le feu terrestre et le feu divin, et que les quatre autres n'avaient de sens que pour des hommes au courant des idées mythiques de l'Iran.

Le feu terrestre mange et ne boit pas : c'est là un fait visible et sensible et c'est sans doute le point de départ de la classification, l'observation qui en a suggéré le principe. Les rabbins pouvaient l'adopter sans modification, c'est ce qu'ils firent.

Comme les Parsis, ils croyaient au feu divin : le feu de la Shekhinah entra donc dans la classification ; seulement on le définit avec des traits bibliques ou empruntés au fonds biblique.

Le second feu, celui qui boit et ne mange pas, était pour les Parsis le feu de la plante. Ce n'est pas un feu métaphorique, une image de la vie végétative ; les Aryens croyaient qu'il y a dans le bois un feu réel, semblable à celui que nous manions ; c'est ce feu caché et latent que l'on peut forcer à en sortir par le frottement de deux bois l'un contre l'autre ; la manifestation de ce feu par le mouvement des *aranîs* [1] est un rite religieux que l'on a retrouvé dans la plupart des cultes aryens [2]. La formule parsie, très claire pour un Parsi, n'offrait qu'un sens vague aux Tanaïm : ils remplacèrent le feu de l'arbre par le feu de la fièvre qui allume la soif et éteint l'appétit, qui boit et ne mange pas [3].

Le feu qui boit et qui mange était pour les Parsis le feu du corps animal. La science moderne accepterait volontiers cette définition, puisqu'elle réduit la vie à un phénomène de combustion. Les Parsis n'y voyaient pas si loin, et ici encore nous avons, non un essai de théorie scientifique, mais l'expression d'une croyance mythique. Il y avait identité matérielle entre la vie et le feu d'en

[1] Bois vertical tournant dans un bois horizontal.

[2] Kuhn, *Herabkunft des Feuers.*

[3] *Le feu de la fièvre*, bien qu'il ne paraisse pas dans la classification parsie, avait d'ailleurs une existence individuelle, parfaitement établie dans le Zoroastrisme (Vendidad XX, 1). Les Docteurs pouvaient donc trouver dans leurs conversations mêmes avec les Mages le suppléant du feu Urvâzishta.

haut [1] ; c'était un dieu igné, Apâm Napâl, une des formes de l'éclair, qui était le père de la race humaine, et comme la vie humaine se prolonge par les aliments et la boisson, il s'ensuivait que le feu qui est dans l'homme, l'Atar qui réside en lui, mange et boit. Mais pour les rabbins qui ne connaissaient pas Apâm Napâl ni tous ces enchevêtrements mythiques, il n'y avait de feu dans l'homme que pendant la fièvre. Que faire donc de ce feu qui boit et qui mange ? Leur mémoire agile leur suggéra le verset des Rois, et le feu d'Elie prit la place du feu Vohu Fryâna.

Ils auraient pu garder le feu qui ne boit ni ne mange, l'éclair ; mais ils se dirent peut-être que cette caractéristique n'était pas très nette ; les mythes d'orage occupaient fort peu de place dans leur pensée, et peut-être d'ailleurs pensaient-ils que l'éclair était déjà représenté par ce feu d'Elie, tombé du ciel : on sait qu'Elie, emporté au ciel dans un char de feu, est le personnage dont la légende rappelle de plus près les mythes d'orage des Aryens. Ils le remplacèrent par un feu qui les intéressait davantage, celui du sacrifice. Mais la définition parsie ne convenait pas : comme il s'agit d'un feu destiné exclusivement *au bois*, on s'empara des mots d'Ezéchiel sur le feu qui consuma la *forêt* du Juda : « Ainsi parle l'Eternel : Voici que j'allumerai en toi un feu qui dévorera en toi tout bois vert et tout bois sec [2]. »

Restait le feu Nériosengh : si les rabbins, qui empruntèrent la théorie savaient que Nériosengh était le messager d'Ormazd, il était naturel de le représenter par Gabriel, le messager de Jehovah [3] : mais je doute fort qu'il y ait eu traduction si scrupuleuse ; il restait un terme à remplir et l'on avait justement dans la légende un feu assez extraordinaire et qui ne méritait pas d'être oublié : on en profita.

IV

Des rapprochements qui précèdent sortent deux conclusions historiques, l'une intéressant le judaïsme, l'autre le parsisme.

1° D'une part, il suit que l'influence du parsisme proprement dit sur le développement juif ne s'est pas uniquement exercée par contact direct, en Babylonie, à l'époque où cette région fut de-

[1] J. Darmesteter : *Ormazd et Ahriman*, § 131.
[2] Ez. XXI, 4 : הנני מצית בך אש ואכלה בך כל עץ לח וכל עץ יבש
[3] Il l'est dès le premier siècle : voir saint Luc, I, 19, 26.

venue le centre religieux du judaïsme par l'éclipse et l'extinction des écoles palestiniennes, mais qu'elle s'est exercée bien avant cette époque, indirectement et à distance, sur les écoles de Palestine même. Cela n'a pu se faire naturellement que par l'intermédiaire des Juifs babyloniens. Il suit de là qu'il faut faire à l'élément babylonien, dans l'œuvre même des Tanaïm où l'on est porté en général à ne voir qu'une œuvre exclusivement palestinienne, une part plus considérable que l'on ne fait d'ordinaire. D'ailleurs une série de faits ou de témoignages historiques prouve que des rapports ininterrompus ont subsisté entre les Juifs de Palestine et ceux de Babylonie, à l'époque même des Tanaïm. Josèphe nous montre les Juifs de Babylonie envoyant leurs offrandes au temple de Jérusalem, aussi régulièrement que les troubles du temps le permettent [1]. Les rapports entre les deux branches de la famille n'étaient pas tous d'ordre matériel et religieux, mais aussi d'ordre intellectuel. Soit qu'il n'y eût pas encore d'école indépendante en Babylonie [2], soit plutôt que la renommée des écoles de Palestine fît tort à celles de l'Euphrate, plus d'un étudiant venait de Babylonie écouter les docteurs de Jérusalem ; tel Hillel, qui devait fonder la grande école qui porte son nom et dont la famille devait si longtemps fournir des *Nasis* aux Juifs de Palestine.

Le Talmud cite parmi les Tanaïm un Joseph de Babel [3], disciple de R. Shimon ben Gamliel (seconde moitié du IIe siècle); il ne reste de lui que le nom, mais il en est d'autres dont les doctrines ont trouvé place dans la Mishna même [4]; — le plus célèbre est Nathan le Babylonien [5] ; il appartenait à une famille qui jouait en Babylonie le même rôle que celle de Hillel en Palestine : la dignité de *Chef de la Captivité* (Nasi des Juifs de Babylone) y était héréditaire. Venu dans un âge mûr à Jérusalem, il fut nommé président du Beth-Din, c'est-à-dire collègue du Nasi ; ceci dans la seconde moitié du second siècle.

Un homme comme R. Nathan devait apporter avec lui les idées et les théories qui circulaient aux bords de l'Euphrate. On pourrait imaginer que c'est lui qui apporta de là la théorie des six

[1] Josèphe, *Antiquités*, XVIII, 12.

[2] Hypothèse d'ailleurs inadmissible. — Si le livre d'Esther, comme on l'a supposé, avec grande vraisemblance a été écrit en Babylonie, Babylone aurait fourni plus que quelques Mishna ou quelques Beraitha, elle aurait collaboré à la Bible même

[3] Frankel, *Introductio in Mischnam*, p. 188, note 1 ; cf. Derenbourg, *Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 483.

[4] M. Frankel cite encore Symmaque, et avec doute Nahum le Mède (la Mishna de Sheqalim, IV, 3, distingue expressément la Médie de la Babylonie).

[5] Il est cité directement deux fois : Berachoth (fin), et Sheqalim, II, 5. Frankel, l. l.

feux : la situation de sa famille le mettait naturellement en rapport avec les principaux représentants des religions étrangères qui se rencontraient dans cette région [1]. Sans nous arrêter à cette hypothèse, la présence constatée de docteurs babyloniens parmi les Tanaïm nous aide à comprendre comment cette théorie a paru trouver son chemin de Babylonie en Palestine.

Ainsi, à défaut du témoignage direct du Talmud, le témoignage indirect de la Perse prouve que l'influence du judaïsme babylonien, et par son intermédiaire, du parsisme, sur le judaïsme de Palestine est antérieure à la clôture de la période des Tanaïm, à la prédominance des écoles de Babylonie, et qu'elle peut se suivre jusqu'au milieu du IIe siècle.

2° D'autre part, le Talmud fournit ici une date pour l'histoire du développement parsi.

Si la distinction des six feux paraît déjà dans l'Avesta et par suite peut remonter à une très haute antiquité, la théorie même de ces six feux, je veux dire leur classification par aliments, qui en est parfaitement indépendante et qui peut et doit sans doute leur être postérieure, ne paraît que dans le Bundehesh, ouvrage qui, dans sa forme définitive, est postérieur à la conquête arabe. Or, cette théorie des feux, cette classification par aliments, était connue des Tanaïm, puisqu'elle nous est transmise en leur nom. La période des Tanaïm se clôt avec la fin du second siècle ; donc le fonds du passage, cité plus haut, du Bundehesh, remonte au plus tard au second siècle, il est antérieur à l'avènement des Sassanides, à la restauration du Zoroastrisme comme religion d'État.

Ainsi à défaut du témoignage direct de la Perse, le témoignage indirect du Talmud nous montre que la période parsie proprement dite, à laquelle ce passage appartient, et qui dure encore, était déjà ouverte au second siècle de l'ère chrétienne.

James Darmesteter.

[1] C'est ainsi que plus tard on voit les Gaons et les Patriarches chrétiens se consulter amicalement sur le sens d'un passage obscur de la Bible.

LES 613 LOIS

§ 1. Les lois religieuses des Juifs sont de deux sortes : *mosaïques* et *rabbiniques*. Les lois mosaïques sont celles qui sont explicitement exprimées dans le Pentateuque. Les lois rabbiniques ne se rattachent au Pentateuque que d'une façon indirecte. Elles diffèrent entre elles par leur origine, leur date, leur importance et se subdivisent en plusieurs catégories.

En premier lieu se présentent les commandements dont l'ensemble forme la loi orale proprement dite, ce que le Talmud appelle *Halaha révélée sur le Sinaï*[1]. Telles sont les pratiques établies depuis un temps immémorial et dont l'origine, à cause de son ancienneté même, restait inconnue. D'un accord général, elles sont considérées comme les plus importantes des prescriptions rabbiniques, preuve de leur haute antiquité.

Plus tard, avec l'affaiblissement progressif de la nationalité juive, grandit l'ardeur pour l'étude de la loi. Sur les ruines de la patrie les docteurs fondent des écoles ; ils étudient les livres sacrés et trouvent sous l'enveloppe de la lettre des prescriptions inconnues à leurs prédécesseurs. De là les lois établies par les premiers Tannaïm ; elles portent le nom de Halahot *premières* ou *anciennes* ou bien *antérieures*[2].

La différence de dénomination marque avec certitude une différence chronologique entre la Halaha « révélée » et la Halaha « ancienne ». La première remonte à des temps si reculés qu'on la considère comme révélée par Moïse. La seconde est établie au contraire dans un temps connu, au commencement de la période où s'élèvent les écoles des Tannaïm. Mais ce qui distingue surtout ces deux classes de lois, c'est leur mode de formation. Rien dans la Tora n'explique ni ne confirme la plupart des prescriptions « révélées » ; elles empruntent leur autorité à la tradition et leur

[1] הלכה למשה מסיני.

[2] ישנות, קדומות, הלכות ראשונות. Voir Hamburger : *Realwörterbuch* s. v. *Halaha*.

source est la *Kabbala*[1]. Lorsqu'arrivent les Sadducéens qui rejettent le témoignage de la tradition, et ne veulent plus accepter que les lois explicitement désignées dans le Pentateuque, les docteurs, pour ne pas exposer leurs institutions à ces attaques, n'établissent plus aucune nouvelle loi sans la déduire d'un verset de la Bible. Cette manière de procéder est désignée par les mots *Midrasch Halaha*[2], et donne naissance depuis l'époque des *Soferim* jusqu'à la clôture de la Mischna, à de nombreuses prescriptions semblables d'origine, mais diverses par la date de leur promulgation.

A ces pratiques fondées soit sur la tradition soit sur l'explication du texte sacré, ajoutons d'autres lois, nées de circonstances spéciales, les *Tekanot*, les *Guezêrot* et les *Seyagot*[3]. Souvent encore des usages, particuliers d'abord à une seule région, se propagent peu à peu et s'imposent à tous ; de locaux ils deviennent généraux.

Telles sont les différentes sortes de lois dont l'ensemble constitue, avec les prescriptions mosaïques, le code des Juifs.

§ 2. La courte exposition que nous venons de faire prouve combien il est difficile de donner une énumération exacte des lois rabbiniques. Comme plusieurs de ces pratiques tirent leur origine d'explications individuelles des Ecritures saintes, tous les docteurs n'en ont pas reconnu l'autorité. De plus, un usage religieux suivi dans telle contrée était quelquefois inconnu dans la contrée voisine. Les discussions qui commencent déjà à l'époque des Tannaïm se développent avec les années et deviennent très fréquentes au temps des Amoraïm. Ces derniers, en effet, cherchent à expliquer les paroles des docteurs antérieurs, en tirent de nouvelles déductions et forment de nouvelles lois. La logique, le simple raisonnement (*Sebara*) domine chez les Amoraïm. Il n'est donc pas étonnant de voir grandir les divergences dans les écoles qui se sont succédé pendant trois siècles (200-500) en Palestine et en Babylonie. D'ailleurs les disciples ne rapportent pas toujours d'une manière identique l'enseignement du maître et augmentent le désaccord et la confusion. Comment démêler avec certitude, au milieu de ces discussions d'école, dans ce choc d'opinions souvent opposées, ce qui est admis comme loi générale

[1] Chaque fois que le Talmud cite une הלכה למשה מסיני, il ne l'appuie sur aucun texte biblique.

[2] מדרש הלכה. Le fondateur, ou plutôt, celui qui a fait le plus large emploi de ce système est le docteur Akiba. Voir Schekâlim c. 1.

[3] תקנות, גזרות, סיגות.

et usage religieux et ce qui n'est qu'opinion individuelle ? Comment fixer une énumération certaine de ces pratiques nombreuses dont une partie doit son existence à une nécessité temporaire, à une situation spéciale ou à une explication personnelle du Pentateuque ?

§ 3. Les difficultés qui s'opposent à la détermination précise du nombre des lois rabbiniques n'existent pas, ce semble, pour l'énumération des prescriptions de la Tora. Il suffit d'une simple addition pour en avoir la somme exacte. Et cependant, malgré des essais souvent répétés pour énumérer les prescriptions mosaïques, nous attendons encore un résultat incontesté. Ou plutôt autant d'essais, autant de résultats. Aucun des docteurs qui ont tenté ce travail en apparence si simple n'a fourni une œuvre qui échappe à de justes critiques. L'auteur des *Halahot guedolot* qui, le premier, a essayé de donner l'énumération détaillée des lois du Pentateuque confond quelquefois des lois purement rabbiniques avec des prescriptions mosaïques. Souvent il décompose un précepte en ses éléments pour compter chaque partie comme prescription particulière. Maïmonide, esprit logique et profond, a reconnu les erreurs et les contradictions de Kahira. A son tour il recommence le travail de son prédécesseur. Mais il lui arrive quelquefois d'oublier les principes qu'il avait établis comme base de son énumération et il laisse échapper des erreurs. Nachmanide les signale et essaie de les corriger. Son œuvre lui attire les critiques de ses successeurs.

Ces difficultés et ces divergences proviennent de causes diverses. D'abord on n'a pas de principes sûrs qui président à ces énumérations. Parmi les docteurs, les uns tiennent compte de toutes les lois que Moïse a prescrites, qu'elles soient établies pour un temps limité ou pour un temps indéterminé, qu'elles aient disparu avec les circonstances qui les ont fait naître ou qu'elles aient duré. D'autres ne s'arrêtent qu'aux lois qui ont un caractère de permanence et de stabilité. Ajoutez à cette incertitude de principes les obscurités du texte. Il n'est pas toujours facile de déterminer sûrement si les deux membres d'un verset et même si deux versets consécutifs expriment deux préceptes distincts ou un seul précepte avec son explication. En outre la Tora contient des versets qui peuvent être considérés comme exprimant de simples négations ou comme indiquant des défenses. Et cependant, grâce à leur vaste érudition, à leur intelligence pénétrante, à leur connaissance exacte de la tradition, les docteurs auraient pu s'entendre sur les lois à énumérer si tous, sans exception, ne s'étaient crus obligé

d'accepter comme indiscutable un total déterminé d'avance. Tous se sont efforcés de faire entrer toutes les prescriptions du Pentateuque dans un cadre limité, à trouver dans la Tora 613 préceptes. Les prescriptions détaillées diffèrent dans chaque système, le résultat est constant, immuable. Il faut arriver au nombre *taryag*, תריג (613).

D'où vient ce nombre mystérieux? A-t-il pour lui l'autorité incontestable d'une ancienne tradition? ou ne possède-t-il que la valeur d'une opinion individuelle? Quand et comment s'est-il imposé aux docteurs?

§ 4. Quelques savants [1] font remonter l'origine du nombre 613 à l'époque des Soferim. Ces docteurs, disent-ils, ont expliqué la Bible au peuple et ont fixé le total des prescriptions mosaïques. De là leur nom de Soferim, *ceux qui comptent*. Il est à peine nécessaire de réfuter cette assertion. Nous savons en effet que les Soferim ne se sont pas contentés d'expliquer la Tora; ils y ont cherché une base aux nouvelles pratiques établies depuis Moïse. N'auraient-ils pas affaibli leur propre œuvre en établissant une distinction bien nette entre les lois mosaïques et leurs propres institutions, en donnant le nombre exact des prescriptions du Pentateuque? Du reste aucun document ne nous permet d'alléguer que les Soferim connaissaient déjà ce chiffre de 613.

Les premières données d'énumération partielle ne remontent pas plus haut qu'à R. Siméon, fils de Yohaï. Voici le passage qui les contient [2] :

« R. Yehuda dit au nom de R. Siméon fils de Yohaï : Moïse » nous a transmis dans le Pentateuque trois chapitres dont chacun » contient soixante préceptes. Ce sont les chapitres qui traitent » de la célébration de la Pâque, des dommages et des règles de » sainteté. R. Lévi dit au nom de R. Schila du bourg de Tamarta : » Ces chapitres contiennent 70 préceptes. — Il n'y a pas désaccord » entre ces docteurs, ajoute R. Tanhouma; celui qui trouve » 70 préceptes dans ces trois chapitres ajoute aux prescriptions » de la Pâque les règles concernant les Tephilin, aux lois des dom- » mages, les ordonnances de la Schemita, et aux commandements » de sainteté, les défenses des unions illicites. »

Mais il est plus facile d'indiquer ce premier essai d'énumération que de s'assurer de l'exactitude du nombre donné. Nous savons à

[1] Voir les *Taryag* de Creuznach ; Geiger, *Zeitschrift*, II, p. 548.

[2] Midrasch rabba, Lévitique, f° 165 ed. Amsterdam ; Pesikta (Parschat Hahodésch); Yalkout Schimôni (Osée, § 519).

peu près où commencent et où finissent les Parschiot dont parle le Midrasch [1]. En les analysant dans leur étendue *maxima* nous n'y trouvons pas le total indiqué de prescriptions [2].

Cette difficulté a frappé plusieurs savants [3] qui, pour la résoudre, ont proposé des solutions plus ou moins ingénieuses. L'un a traduit le mot « Mizva » par *verset* et d'après lui, R. Siméon b. Yohaï a constaté simplement que ces chapitres contiennent 60 versets. C'est répondre à une difficulté par une autre. Ces chapitres ne renferment pas plus 60 versets que 60 préceptes. L'auteur de cette explication arrive à son compte; seulement il fait commencer et finir ces Parschiot où il lui convient, d'une façon arbitraire [4].

Mosché Tobia, de Hanau, donne une explication au sujet de la seule Parascha de la Pâque. Selon lui, le Midrasch veut dire que la Tora tout entière contient soixante préceptes au sujet de la célébration de Pâque [5]. Cette explication est doublement erronée. La suite du Midrasch prouve, en effet, qu'il s'agit d'un chapitre et non pas de la Tora. En second lieu, il faut une même solution pour les trois Parschiot.

Heidenheim s'est préoccupé à son tour de cette difficulté. D'après lui, il faut voir dans Paraschat Pesachim, non pas soixante préceptes, mais soixante parties ou détails de précepte [6].

Ces différentes manières d'expliquer les mots ששים מצות prouvent avec évidence que le Midrasch ne veut pas trouver dans ces trois chapitres soixante préceptes mosaïques et, conclusion importante pour nous, ces paroles de R. Siméon b. Yohaï « Moïse nous a révélé, dans chaque chapitre, soixante Mizvot », ne doivent pas être prises dans un sens rigoureusement précis.

§ 5. Pendant longtemps, cette opinion de R. Siméon b. Yohaï

[1] Il est probable que ces Parschiot représentaient des divisions connues autrefois d'une manière précise. Il existait en effet un certain nombre d'ouvrages midraschiques sur le Pentateuque qui étaient divisés en Parschiot, comme la Pesikta qui contient פ' שקלים, פרשת החדש, etc.

[2] Plusieurs auteurs ont disposé les Taryag dans l'ordre même où ils se suivent dans le Pentateuque. Salomon b. Eliezer dans son ouvrage ס' חקי אלהים, Venise, 1546, compte, d'après Maïmonide, 17 préceptes dans פ' פסחים ; 41 dans פ' נזיקין ; 46 dans פ' קדושים. Les mêmes résultats se retrouvent à peu près dans ס' אלה המצות de Moïse B. Jacob Haguis, Amst. 1713 et dans ס' חקי האלהים de G. J. Polak d'Amsterdam.

[3] Voir dans la Pesikta publiée par S. Buber les notes, dans פ' החדש sur le passage de R. Siméon b. Yohaï.

[4] *Ibid.*

[5] Voir Heidenheim. *Rituel pour Pâque* (Prières de la première soirée).

[6] *Ibid.*

reste un fait isolé et, ni le Talmud, ni le Midrasch ne nous parlent d'une énumération partielle ou totale des prescriptions mosaïques. Et, à notre avis, ce silence se comprend. Nous avons déjà vu précédemment que, pour ne donner aucune prise aux attaques des négateurs de la tradition et des nouvelles lois religieuses, les docteurs avaient remplacé la Halaha, proprement dite, par le Midrasch Halaha. Toute pratique nouvelle devait tirer sa valeur du texte sacré et lui emprunter son autorité. Mais les docteurs d'une époque savaient que le temps et les circonstances créeraient de nouveaux besoins religieux et nécessiteraient l'institution de nouvelles pratiques. Les Tannaïm, c'est-à-dire ceux qui avaient autorité pour établir ces lois, ne pouvaient donc clore définitivement à aucune époque le code religieux et déterminer d'une manière exacte les préceptes mosaïques sans enlever toute autorité à l'œuvre de leurs successeurs.

Mais les années s'ajoutent aux années et les pratiques aux pratiques. Bien qu'il existât quelques recueils rares et concis d'une partie des lois [1], l'ensemble en était confié à la mémoire des savants. Peu à peu les persécutions dispersent les écoles, les malheurs grandissent et la mémoire devient une sauvegarde insuffisante pour l'avenir de la législation religieuse. Le célèbre R. Juda le Saint reconnaît le danger et se met à l'œuvre. Il réunit toutes les lois orales, les dispose méthodiquement dans un recueil, appelé la Mischna, et les défend ainsi contre l'oubli et l'altération. Mais en même temps il arrête la production de nouvelles lois ; au moins, il diminue d'avance l'autorité des institutions ultérieures qui ne pourront plus être fondées sur la Bible. Aussi, les Amoraïm qui succèdent aux Tannaïm, n'auront plus le même prestige que leurs devanciers. Leur tâche est moins éclatante et moins étendue. Comme leur nom l'indique, ils se bornent à interpréter la législation transcrite par R. Juda, ils expliquent et commentent les pratiques instituées par les Tannaïm, concilient les contradictions, font comprendre les mots difficiles et, si de nouveaux cas se présentent, les éclaircissent par les données de la Mischna. Ils déduisent, ils ne créent pas. Rien ne s'oppose donc à ce qu'ils essaient de séparer les lois du Pentateuque ou déduites du texte sacré des autres prescriptions et qu'ils en fixent le nombre. Les difficultés qui se sont opposées à ce travail durant la période des Tannaïm n'existent plus, les matériaux sont prêts. Il ne manque plus qu'une occasion, un événement extérieur qui

[1] Avant le recueil publié par le Naçi, on connaissait déjà משנת דרבי נתן et משנת דרבי עקיבה.

oblige les Amoraïm à appeler l'attention sur l'ensemble des lois mosaïques. Cette occasion naît avec les discussions qui éclatent entre les Juifs et les Chrétiens.

§ 6. Dans les premiers âges du christianisme, les relations entre Juifs et Chrétiens étaient rares. Des deux côtés, on s'abstenait de tout commerce. Les docteurs juifs estimaient qu'il était plus sage pour le peuple d'éviter tout rapport avec les partisans de Jésus. Les chefs des nouveaux croyants craignaient l'influence du judaïsme sur leur doctrine religieuse encore faible, incertaine, sans autorité, ni crédit [1]. Elle n'avait pas encore de dogme bien assuré ; c'était le mosaïsme avec son culte et la plus grande partie de ses pratiques [2]. Les premiers Chrétiens se réunissent pour la prière aux heures fixées par la tradition juive, lisent dans leurs assemblées les *péricopes* du Pentateuque, comme les Juifs dans les synagogues, établissent à côté de l'officiant le *Metourgueman*, c'est-à-dire le traducteur, ou plutôt le paraphrasiste des Israélites, pour faire comprendre aux fidèles le texte sacré et pour en tirer des enseignements de morale et de piété [3]. Les rabbins pouvaient donc ne pas se préoccuper outre mesure de cette nouvelle religion qui ne niait aucun dogme du judaïsme et s'y rattachait au contraire par tant de liens et de ressemblances. Lorsque, plus tard, le christianisme se développe et se complète, il crée des dogmes et impose des pratiques spéciales. Mais dans ces créations et ce développement se marquent deux tendances opposées correspondant aux deux éléments contraires dont s'est formé le noyau des premiers Chrétiens. Les Chrétiens d'origine païenne veulent établir une séparation complète entre la nouvelle religion et le mosaïsme. Toutes les fêtes juives sont abolies ou au moins célébrées à des dates nouvelles [4]. Le Sabbat est transféré au dimanche, et le samedi devient jour de jeûne [5]. Les Judéo-chrétiens, au contraire, aspirent à concilier le mosaïsme avec les doctrines chrétiennes, et à arrêter, au début, ce déchirement qui tend à détacher le rameau du tronc. Pour eux, les Chrétiens qui méconnaissent l'autorité de la loi mosaïque sont des païens, des mécréants, et ils les déclarent indignes de s'allier *aux purs* par le mariage [6]. Ils

[1] Il serait intéressant de savoir si la légende relative à l'origine de Jésus rapportée dans le Talmud Jerusalmi et dans Celse est de source juive ou païenne.

[2] Voir Aug. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion*, II, p. 8; 4e édition.

[3] *Ibid.* III, *passim.*

[4] *Ibid.* III p. 417 et suiv.

[5] Ordonnances du concile de Laodicée c. 29, ὅτι οὐ δεῖ Χριστιανοὺς ἰουδαζειν και ἐν τῷ σαββατῷ σχολαζειν ; c. 49 et 51 — Cassian, *Institut. cœnobial.* III, c. 9 et 10.

[6] Aug. Neander, II, p. 10 ; *Dialog. de Justin le Martyr*, éd. Colon, f° 266.

célèbrent les fêtes aux dates juives, observent le samedi et se montrent adversaires acharnés des évêques qui veulent profaner le christianisme par leurs nouveaux dogmes. Ils rejettent avec mépris la croyance à la divinité du Christ, à l'Ascension, à la Trinité. Prenant à la lettre l'affirmation de celui qui avait dit : « Ne pensez pas que je sois venu anéantir la loi ou les prophètes ; je ne suis pas venu les anéantir, mais les accomplir » ; ils n'accordent à Jésus que l'autorité d'un prophète et ils prétendent qu'il voulait amender et épurer le mosaïsme. Les uns disent qu'au judaïsme existant il cherchait à imposer certaines modifications, additions et abolitions, que le temps avait rendues nécessaires. Les autres déclarent qu'il voulait revenir au judaïsme primitif, effacer tout ce qui était relatif aux sacrifices et au culte du temple et ne garder que la partie morale résumée par le Décalogue. Aucun d'eux n'admet sa divinité et les autres dogmes qui résultaient de cette croyance[1]. L'abîme n'était donc pas assez profond entre les doctrines juive et judéo-chrétienne pour ne pas pouvoir être comblé ; avec des concessions réciproques on finira par se mettre d'accord.

Aussi les rabbins qui craignent la conciliation des deux religions, éloignent les fidèles des adeptes de la nouvelle foi. Ils s'efforcent de préserver la foule de leur funeste influence et lui défendent sévèrement toute relation, toute discussion avec les réformateurs.

§ 7. Tant que les Chrétiens ne formaient que de petites églises isolées et sans influence, les Juifs se soumettaient facilement à ces défenses. Lorsque les dogmes furent formés, les églises agrandies, et les évêques devenus plus familiers avec la langue hébraïque et la Bible, les deux religions se rapprochèrent forcément[2]. Dans toutes les grandes villes de l'Orient, dans l'Asie-Mineure, en Syrie, à Ephèse, on vit s'élever des églises à côté des écoles juives. Grâce à ce contact quotidien les relations devinrent plus fréquentes, et les Israélites se familiarisèrent avec les dogmes chrétiens, en parlèrent, ce qu'ils n'avaient pas osé faire auparavant, et les discutèrent entre eux. L'heure a sonné pour les

[1] *Ibid.* II dans les chapitres sur les différents chefs des Chrétiens judaïsants.

[2] Dans les premiers temps les évêques chrétiens s'attirèrent les railleries des docteurs juifs dans leurs discussions avec eux. Ils voulaient démontrer la vérité de ce qu'ils avançaient par des textes de la Bible falsifiés et corrompus par les écoles d'Alexandrie et ils citaient des passages qui n'existaient pas dans l'original. Pour obvier à cet inconvénient, Origène se mit à étudier et à traduire le texte hébreu pour entrer, comme il le dit lui-même, en discussion sérieuse avec les rabbins. (Néander, II chap. sur Origène et l'école d'Alexandrie.)

rabbins d'agir et de fournir à leurs fidèles des armes contre les assauts répétés de la propagande chrétienne. A des attaques ouvertes, incessantes, il faut opposer une défense publique, continue. Les docteurs ne craignent pas d'ériger la chaire religieuse en tribune de polémique. Le Halahiste, avec ses raisonnements subtils, ses arides discussions logiques, est impuissant à lutter contre les insinuations persistantes, contre l'éloquence ardente et convaincue des convertisseurs. Il faut faire appel à l'Aggada. Il faut démontrer par l'interprétation rationnelle ou forcée de la Bible, par l'emploi du Peschat et surtout par celui du *Derasch* que les principes du christianisme ne peuvent pas subsister devant la Loi divine, et que ceux qui veulent concilier les préceptes de Jésus avec les paroles de Moïse, se trompent ou veulent tromper. L'Aggada seule, avec ses combinaisons ingénieuses, ses fables, ses comparaisons, ses saillies, ses jeux de mots, son éloquence inspirée, est capable de séduire, d'entraîner la foule et de l'arracher aux arguties des convertisseurs.

La lutte est cependant ouverte par la Halahah. Aux prétentions des Judéo-chrétiens, qui ne veulent conserver de la Tora que la partie morale, les enseignements du Décalogue, elle oppose la défense de réciter désormais le Décalogue avec les prières journalières. Ainsi nous lisons dans le traité de Tâmid, chap. IV, f° 32 : « Le préposé dit : Récitez une bénédiction ; on la récite. Lisez le » Décalogue, les chapitres du Schema.... On lit le Décalogue, le » Schema... Rab Juda dit au nom de Samuel. Dans la province on » voulait lire également le Décalogue. Cette lecture a été abolie à » cause des arguties des hérétiques [1]. »

Le même passage se retrouve dans le Talmud Jerusalmi et d'une façon plus explicite : « Légalement, dit-il, on devrait réci- » ter le Décalogue tous les jours. On ne le fait pas pour ne pas » faire croire aux hérétiques que le Décalogue seul a été révélé à » Moïse sur le Sinaï [2]. »

Les docteurs ont donc supprimé le Décalogue parmi les prières journalières afin de ne pas paraître y attacher la même importance que les Judéo-chrétiens. C'est la seule mesure, à notre connaissance, que les Halahistes aient opposée sûrement à l'extension de l'influence chrétienne.

L'Aggada livre des assauts nombreux. Elle commence par dénier à Jésus le droit de toucher au texte sacré. Le titre de prophète

[1] Il est à remarquer que Raschi explique le mot צדוקים du texte par עכו"ם ; le texte fait certainement allusion aux Chrétiens.

[2] j. Berachot, chap. I, Mischna, בשחר מברך שתים.

dont l'honorent les Judéo-chrétiens ne lui assure pas la facuté de modifier la législation mosaïque :

« Il est écrit, lisons-nous dans le Talmud : Voici les préceptes » (que vous devez observer). De là nous déduisons que nul prophète » ne peut établir de nouvelle loi [1]. » C'est une attaque générale contre l'établissement de nouveaux dogmes. Voici maintenant les attaques particulières contre les dogmes pris un à un dans le christianisme. Au commencement du IIIe siècle, les gnostiques, les artémonites, etc., cherchent à expliquer l'incarnation de la divinité dans une forme humaine [2]. A toutes ces explications plus ou moins subtiles, Abbahou, aggadiste célèbre, répond du haut de sa chaire : « Je suis l'Eternel ton Dieu. Un roi, simple mortel, peut » régner et avoir un père, un frère ou un fils. Moi, dit l'Eternel, je » suis le premier car je n'ai pas de père ; je serai le dernier, puis- » que je suis sans frère ; en dehors de moi il n'y a point de Dieu, » car je n'ai pas de fils [3]. »

Au dogme de la Divinité du Christ se rattache celui de la Résurrection et de l'Ascension. Les nouveaux croyants cherchent dans la Bible une base à une assertion aussi étrange et ils la trouvent dans l'histoire de Hanoch. Les arguments qu'ils mettent en avant sont combattus par leur adversaire habituel, R. Abbahou [4].

« Les hérétiques, dans une discussion avec Abbahou, dirent : Nous ne trouvons pas que Hanoch soit mort, car la Bible se sert à son sujet du mot *enlever* [5], de même qu'elle dit : Aujourd'hui l'Eternel a enlevé ton maître d'au-dessus ta tête [6]. — Abbahou leur répliqua : Votre argumentation est fausse. Le mot *enlever* ne prouve rien, car nous lisons aussi : Je t'enlèverai les délices de tes yeux [7]. »

« R. Abbahou dit : Si quelqu'un prétend qu'il est Dieu, il ment ; » qu'il est un grand homme, il succombera ; qu'il montera au ciel, » il ne tiendra pas sa parole [8]. » Réfutation claire du dogme de l'Ascension.

§ 8. Ces discussions entre Juifs et Chrétiens devaient surtout se

[1] Joma 80 a.

[2] Aug. Neander, *loc. cit.*, II, p. 317 et suiv.

[3] Midrasch rabba. Exode, chap. XXIX, אנכי יי אלהיך משל למלך בשר ודם מולך ויש לו אב או אח או בן א׳ הקב״ה אינו כן אני ראשון שאין לי אב ואני אחרון שאין לי אח ומבלעדי אין אלהים שאין לי בן.

[4] Midrasch rabba, Genèse, c. 25.

[5] וראיננו כי לקח אתו אלהים, Genèse V, v. 24.

[6] Il s'agit d'Elie que Dieu, sans le faire mourir, a fait monter au ciel. II Rois, II, v. 3.

[7] C. à. d. la femme d'Ezéchiel que l'Eternel a fait mourir. Ez., XXIV, v. 16.

[8] Allusion aux paroles de Balaam, Nombres, XXIII, 19.

produire dans un milieu où les deux religions jouissaient d'une liberté égale. Certes, aucun pays n'offrait, à l'époque où nous sommes arrivés, au IIIe siècle, des conditions plus favorables aux controverses religieuses que la Palmyrène. Les Césars de cette principauté avaient toujours accordé une sage tolérance à leurs sujets. Si les événements de Rome avaient pu recevoir leur contrecoup à Palmyre jusqu'au IIIe siècle, l'influence romaine avait disparu de ce pays après la mort d'Odénat[1]. Autant ce César avait été dévoué aux Romains, autant sa veuve Zénobie se montra défavorable au génie occidental personnifié par ses maîtres. Elle chercha à rehausser l'éclat de son règne par la pompe de la civilisation orientale. Rome se montra jalouse de ses divinités, de son culte et de ses anciens souvenirs et persécuta les Chrétiens. Zénobie accorda aux persécutés une large hospitalité et couvrit de sa protection les doctrines que Rome répudiait. D'ailleurs son commerce avec les savants grecs et sa connaissance de la philosophie avaient ennobli ses sentiments et ouvert son esprit aux aspirations généreuses. A sa cour vivaient côte à côte le philosophe païen, l'évêque chrétien et le docteur juif. Chaque opinion avait le droit de se produire au grand jour et de se défendre. La discussion devait donc forcément jaillir du choc de ces doctrines opposées et les controverses religieuses devenaient inévitables entre les Israëlites et les nouveaux croyants. Le hasard même avait rendu ces controverses forcées en mettant à la tête des Israélites et des Judéo-chrétiens deux hommes vivant dans la même contrée, peut-être à la cour même de Zénobie, et qui personnifiaient les tendances des Judéo-chrétiens et de leur adversaire, l'Aggada. D'un côté l'archevêque d'Antioche, Paul de Samosate, de l'autre le célèbre prédicateur Simlaï.

Paul de Samosate était plutôt évêque juif que chrétien. Adversaire déclaré de la divinité de Jésus, il considérait le fondateur de la nouvelle religion comme un esprit supérieur, un législateur éminent, un homme remarquablement doué, mais comme un homme[2]. Son désir de concilier le mosaïsme et le christianisme était tel que ses contemporains l'accusaient d'envelopper toutes les pratiques de son culte d'une forme juive pour plaire à sa protectrice, la juive Zénobie, reine de Palmyre[3]. Il acceptait la législation mosaïque avec quelques modifications que Jésus, disait-il, y avaient introduites pour l'approprier aux temps et aux circons-

[1] Lucien Double, *les Césars de Palmyre.*
[2] A. Neander, *loc., cit.* II, p. 344.
[3] Athanas, *Hist Arian. ad Monachos*, § 71.

tances. Doctrine dangereuse pour le judaïsme parce qu'elle renversait presque les barrières qui le séparaient de son antagoniste.

Le danger de ces tentatives n'échappa pas à l'aggadiste Simlaï. Déjà ce docteur avait peut-être discuté avec Origène et les évêques qui parcouraient alors la Palestine et l'Asie-Mineure la question épineuse de la Trinité [1] qui était violemment attaquée par les sectes dissidentes. En tout cas, dans ses controverses, nous retrouvons l'écho de la querelle engagée au sujet du dogme de la Trinité [2]. Les attaques qu'il dirigeait contre les doctrines purement chrétiennes, il devait surtout les multiplier contre la secte judéo-chrétienne et mettre à néant les arguments de ceux qui effaçaient les aspérités, pour attirer les Israélites.

Lorsque le chef des Chrétiens judaïsants, l'évêque d'Antioche, se met en relations avec les Juifs, se soumet à un grand nombre de leurs pratiques, supprime ce qui révolte leur conscience religieuse et cherche à leur montrer combien sont insignifiantes les différences qui le séparent d'eux et qui distinguent le mosaïsme réformé du mosaïsme pur, est-il étonnant que Simlaï renouvelle à ses auditeurs l'avertissement que leur avaient déjà donné la Halaha [3] et l'Aggada [4], en leur présentant sous une forme frappante et ingénieuse cette pensée que la législation mosaïque doit être observée, non pas avec des suppressions, mais dans son entier, telle que Dieu l'a révélée? Devant l'assertion de Paul de Samosate et ses partisans que certaines prescriptions de la Tora ne peuvent plus être observées, est-il étonnant que notre prédicateur affirme hautement l'immutabilité de la parole divine? « Tant que l'organisme humain et le cours du soleil ne seront pas modifiés, dit-il, la législation du Pentateuque ne pourra pas être modifiée » ; en d'autres termes la Tora restera toujours telle que Moïse l'a reçue sur le Sinaï. Voici ce passage du Talmud : « R. Simlaï a expliqué que » 613 préceptes ont été révélés à Moïse, dont 365 commandements » et 248 défenses. Le nombre des commandements est conforme » au nombre des jours solaires et celui des défenses au nombre des » parties de l'organisme humain [5]. »

Sous cette forme ingénieuse pouvons-nous trouver autre chose que cette simple affirmation, à savoir que la Tora ne change pas plus que le nombre des jours de l'année et que la constitution

[1] Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, 265.

[2] Midrasch rabba, Genèse, chap. VIII ; Exode, chap. XXIX ; j. Berachot, chap. IX, Halacha 1.

[3] En supprimant la lecture journalière du Décalogue dans les temples.

[4] En disant que nul prophète ne peut toucher à la Loi.

[5] Maccoth, 23 b.

humaine ? Présentée de cette façon, la réponse de Simlaï aux assertions des Judéo-chrétiens persuadait certainement le peuple avec plus de force que les raisonnements les plus solides.

Ainsi, Simlaï a donné le chiffre de 613 non pas comme une tradition certaine à laquelle il est défendu de toucher, mais comme total des nombres 365 et 248. Et ces deux nombres eux-mêmes ne représentent pas des sommes de lois rigoureusement, mathématiquement comptées, ce sont des symboles tirés d'objets fixes, précis, contenant un nombre immuable d'éléments. Nous concluons donc que Simlaï le premier a fait connaître le chiffre de 613, ce qui explique qu'avant lui nul docteur n'en parle, tandis que ses contemporains et ses successeurs citent fréquemment les *Taryag*.

Des nombreux passages qui mentionnent les *Taryag*[1] un seul paraît être antérieur à Simlaï. Nous lisons en effet dans la Mechilta Jethro, chap. LXXXV :

« R. Siméon fils d'Eléazar a dit : Les Noachides ont accepté » sept prescriptions et n'ont pu les observer, ils sont donc bien » moins capables d'observer tous les préceptes de la Tora. Sup- » posons un roi qui a nommé deux surveillants, l'un pour les » approvisionnements de paille, l'autre pour l'or et l'argent, etc... » Les Noachides n'ont pas pu accomplir les sept prescriptions » qu'ils avaient acceptées ; ils ne pourront donc jamais observer » les 613 prescriptions[2]. »

Ce passage de la Mechilta, qui paraît antérieur à Simlaï, semble donc infirmer notre argumentation. Mais il suffit d'un examen quelque peu attentif pour remarquer que la dernière partie qui cite les Taryag est une interpolation postérieure. Après la comparaison que rapporte R. Siméon pour faire comprendre combien il était difficile aux Noachides d'observer tout entière la Tora, eux qui ne pouvaient pas même observer sept ordonnances, la pensée est complète. La suite n'est qu'une répétition inutile de la première partie. Il est évident que plus tard, à un moment où la notion des Taryag était déjà répandue, un interpolateur a voulu rendre plus saisissante cette défaillance morale

[1] Schebouot 29 a ; Jebamot 47 b ; Nedarim 25 a ; Midrasch rabba, Nombres, chap. XIII vers la fin ; *ibid.*, chap. XVIII ; *ibid.*, Cantique des Cantiques f° 80 a ; *ibid.*, Kohelet f° 80 a Pesikta ; פ׳ בהדש, Yalkout, Jethro.

[2] א׳ ר׳ שמעון בן אלעזר בשבע מצות שנצטוו בני נח שקיבלו עליהן אינן יכולין לעמוד בהן ק״ו למצות שבתורה משל למלך שמנה לו שני אפוטרופסין אחד ממונה על אוצר של תבן ואחד ממונה על אוצר של כסף ושל זהב . . . והלה דברים ק״ו ומה בני נח בשבע מצות בלבד לא יכלו לעמוד בהם בתרי״ג מצות על אכו״כ.

des Noachides et leur infériorité devant le peuple juif en mettant en opposition les *sept* préceptes auxquels ils n'ont pu obéir et les 613 commandements que Dieu a imposés aux Israélites.

§ 9. S'il est vrai que c'est Simlaï seul, et non pas la tradition, qui reconnaisse dans le Pentateuque six cent treize lois, il peut paraître étrange que les Midraschim adoptent cette affirmation d'un commun accord et semblent lui donner l'importance d'un dogme. Ne pourrait-on pas conclure de l'accord des livres homilétiques sur le chiffre des prescriptions mosaïques que le nombre Taryag a pour lui une autorité plus grande et plus ancienne que celle d'un simple docteur ? Nous ne le pensons pas. Comme le fait déjà remarquer R. Simon Duran [1], les Midraschim mentionnent si souvent ce nombre, non parce qu'ils lui accordent une valeur incontestable et qu'ils le considèrent d'une exactitude rigoureuse, mais parce que c'est le seul nombre qui ait été donné [2]. Nul ne s'est soucié d'en vérifier l'exactitude. D'ailleurs les Midraschim ont préféré à quelque chose de vague et d'indéterminé un nombre limité qui leur fournît l'occasion de ces déductions étonnantes et de ces comparaisons singulières si chères au Derasch [3].

Avant R. Simon Duran, d'autres docteurs avaient déjà refusé d'accorder au nombre Taryag l'autorité de la tradition et la valeur d'une constatation certaine et indubitable. Ainsi Ibn Ezra raille ceux qui, sans règle et sans méthode, transcrivent les prescriptions mosaïques et les ajoutent les unes aux autres pour arriver, par les moyens les plus variés, à ce total de 613, total erroné, car dit-il : « la Tora ne renferme pas six cent treize préceptes [4]. »

Nachmanide lui-même, cet esprit si religieux, si fermement attaché à tout ce qui est tradition, hésite à croire à la réalité des Taryag. Il exprime ses doutes sur l'exactitude de ce total et se

[1] Autrement dit le רשב"ץ, dans son commentaire sur les Azharot d'Ibn Gabirol, intitulé זוהר הרקיע.

[2] Voici ce passage : ושמא מה שהוסכם שמנין המצות הם תרי"ג שסד ורמח כלפי דעת ר' שמלאי וכפי מדה שפירש המצות ואנחנו לא נסמוך עליו בפירושו בענין פסק הלכה אבל נסמוך על סוגית התלמוד ומה שהזכירו בכל מקום זה המנין הוא לפי שלא מצאנו חכם אחד מנאם תפסנו מנינו ואף אם יחסר או יעדף המנין הוא הולך סביבו.

[3] Midrasch rabba, Nomb., chap. 13, f° 190.

[4] Yessod Môra, 2e chap. (שער ב')
וצורך גדול היה לי להזכיר דבר הכלל קודם שאדבר על המצות בעבור שראיתי כמה חכמים סופרים תריג מצות על דרכים רבים . . . ועל דרך מחקר האמת אין קץ למספר המצות . . . ואם נספר העקרים והכללים ומצוה שהיא עומדת לעד אין המצות עשויות שש מאות ושלש עשרה וכו'.

montre disposé, après une discussion approfondie, à le considérer comme le résultat de l'interprétation personnelle de Simlaï plutôt que comme un enseignement de la tradition mosaïque. Le seul argument sérieux qu'il trouve à faire valoir en faveur des Taryag, c'est que les Midraschim citent fréquemment ce nombre [1]. Or cet argument, R. Simon l'a réduit à sa juste valeur. Les objections de Nachmanide contre le chiffre de 613 gardent donc toute leur force.

§ 10. Pour nous résumer, nous croyons être en droit d'affirmer que pendant la période des Tannaïm, alors que les chefs religieux établissaient de nouvelles lois pour répondre à de nouveaux besoins, aucun docteur ne pouvait fixer le chiffre des prescriptions mosaïques, pour ne pas diminuer l'autorité des lois mêmes qu'ils fondaient sur la Tora. Cette œuvre n'a pu être accomplie que par les Amoraïm qui se contentent de commenter, de développer les lois des Tannaïm. Enfin avec les controverses religieuses entre Juifs et Chrétiens, s'impose la nécessité d'affirmer que toutes les lois du Pentateuque sont également saintes et révélées, que nul n'a le pouvoir de les modifier en quelques parties, en un mot, que toute la Tora est immuable. C'est cette pensée que Simlaï exprime allégoriquement en ramenant le nombre des deux sortes de lois contenues dans la Tora à deux expressions également immuables : d'une part les 365 jours de l'année, de l'autre les 248 membres du corps humain. Ce total de 613, admis sans discussion, passe dès lors pour l'expression dogmatique d'un fait.

Moïse Bloch.

[1] Voir les השגות de Nachmanide sur le ס' המצות de Maïmonide, au commencement du premier שרש.

NOTES DE GRAMMAIRE JUDÉO-BABYLONIENNE[1]

SUR LA CONJUGAISON DES VERBES

Le Talmud de Babylone nous a conservé le dialecte populaire parlé par les Juifs en Babylonie, après leur émigration générale dans ces contrées, c'est-à-dire après le commencement du IIIe siècle, et peut-être déjà à une époque antérieure [2].

Ce dialecte est essentiellement populaire. Les légendes, les contes, les conversations, les proverbes [3], tout ce qui, en un mot, appartient à la langue vulgaire, est rapporté dans cet idiome qui est foncièrement araméen.

J'ajouterai à ces faits, déjà mis bien souvent en lumière, les deux témoignages suivants.

1° Certains mots de la Bible ou de la Mischna n'étaient plus bien compris et avaient besoin d'explication pour les rabbins eux-mêmes. Les rabbins les traduisaient dans cet araméen [4], tout comme procéda plus tard Raschi, lorsqu'il expliqua certains mots du Talmud ou de la Bible par des équivalents français. Nul ne s'aviserait de prétendre que le vieux français de Raschi n'a été que le jargon des rabbins de la Champagne. Les gloses de Raschi

[1] Nous adoptons ce terme faute de mieux. Dire, comme plusieurs, judéo-araméen, c'est confondre le dialecte babylonien et le palestinien, différents entre eux sous beaucoup de rapports. Comme pour l'objet que nous traitons, l'essentiel est d'indiquer que c'est du dialecte parlé en Babylonie que nous nous occupons et, comme il est connu de tous que ce dialecte est araméen, le terme que nous avons choisi nous paraît cependant assez clair.

[2] La facilité des relations entre la colonie de la Babylonie et la mère patrie, dont on a des preuves certaines déjà pour le premier siècle de notre ère, peut faire supposer une communauté de langage entre les Juifs babyloniens et les palestiniens. D'un autre côté, certaines sentences ou pensées, rapportées à Hillel par la tradition et qui dans la Mischna détonent parfois sur le langage ordinaire, sont reproduites en araméen. Mais autre chose est reconnaître qu'une langue est araméenne, autre chose prouver qu'elle appartient à telle branche particulière de cette grande famille.

[3] Les proverbes sont tous écrits en cet araméen.

[4] Baba Batra. 73 a, Ab. Zara, 14a, ibid. 24 b.

représentent le français parlé en Champagne, de même les gloses des rabbins babyloniens représentent le langage parlé en Babylonie, non seulement par les rabbins, mais aussi par tous les Juifs, sinon par les indigènes.

2° Dans Baba Batra, 73 a, R. Natan dit : Celui qui vend un navire vend en même temps le בוצית (la chaloupe). Soumchous, de son côté, dit : Celui qui vend un navire vend en même temps le דוגית. Ces deux docteurs sont-ils en désaccord ? Nullement, répond Rabba (Babylonien): Soumchous, qui était Palestinien [1], s'est servi du mot *dougit ;* R. Natan, qui était Babylonien, du mot *boutzit*, *comme s'exprime le peuple* (ou *le proverbe*) : « les *boutzit* de Méschan ».

Il faudrait bien se garder de croire que les docteurs dans l'école aient exclusivement employé l'hébreu de la Mischna, comme les savants au moyen âge se servirent uniquement du latin. Le plus grand nombre de leurs formules de raisonnement mêmes appartiennent au langage populaire [2]. Seulement leur phrase est heurtée, pleine de sous-entendus, leur langue renferme un grand nombre d'expressions dont l'origine est difficile à trouver [3].

Cette langue offre un intérêt particulier, c'est qu'elle ne semble pas avoir jamais subi dans son développement la délétère influence des grammairiens ; c'est que, parlée par le peuple, elle a été écrite par des gens du peuple ; car les rabbins, quoique savants dans la science talmudique ne paraissent pas dans la vie ordinaire s'être beaucoup distingués du vulgaire [4]. Aussi leur orthographe est-elle presque une orthographe phonétique, si l'on peut ainsi s'exprimer, sans lettre inutile ou parasite, sans prétention d'étymologie, sans système, sauf dans les transcriptions, ce qui était indispensable pour la lecture [5].

Et cependant l'étude grammaticale de cette langue est encore aujourd'hui presque dans l'enfance. Beaucoup de dissertations

[1] On voit que Rabba croyait que les Palestiniens parlaient hébreu. C'est à dessein que nous avons écrit Soumchous et non Summakus. Les mots grecs, en passant en hébreu, subissaient la même transformation que les mots latins passant en grec : *Cátulus* devenait *Cátlos*, de même *tábula*, dans l'hébreu de la Mischna, devenait *tabla* טבלא. Cette transformation était amenée par l'influence de l'accent.

[2] מהו דתימא, בשלמא, וכי תימא, תא שמע etc.

[3] Comme מיהו, מיהא, מיהת, נמי.

[4] A tel point que si l'on voulait peindre l'état de civilisation, les idées, les superstitions du peuple juif en Babylonie, il suffirait de faire le portrait de certains rabbins, comme Rab Papa par exemple.

[5] C'est ainsi que l'aleph tombe, bien qu'il soit radical, toutes les fois qu'il est quiescent, après la voyelle *é*. Ex: תימר, de אמר ; מיכל de אכל. Nous reviendrons sur cette loi qui ne souffre pas d'exceptions et à laquelle nous aurons souvent recours.

générales, mais peu d'exposés didactiques des faits grammaticaux.

Fürst[1] a mis sur le même plan, comme s'ils avaient été parlés à la même époque et dans la même contrée, tous les idiomes judéo-araméens. Luzzato est en réalité le fondateur de la grammaire du judéo-babylonien[2]. Aussi son petit livre a-t-il eu l'heureuse fortune d'être traduit en allemand et en anglais. M. Nœldeke a cité en passant dans sa grammaire mandéenne[3] quelques particularités du langage talmudique. M. Levy[4], dans son dictionnaire talmudique, aurait pu faire œuvre de grammairien, en citant à chaque racine les formes intéressantes, propres à jeter quelque lumière sur la grammaire, et en plaçant ses exemples sous la rubrique qui leur convenait. M. Levy ne paraît pas s'être fort préoccupé de cette partie de sa tâche, il s'est attaché surtout à fournir les exemples les plus intéressants pour le fond. On aurait mauvaise grâce à lui en faire un reproche. M. Lattes enfin a donné quelques renseignements, en passant, dans ses additions au dictionnaire Levy[5].

Nous nous proposons d'étudier quelques points de cette grammaire ; en particulier les questions relatives à la conjugaison du verbe. Nous savons tout ce qu'une semblable étude exige de circonspection, surtout quand on travaille sur une matière aussi molle que ce langage talmudique; aussi ne présentons-nous nos conjectures qu'avec la plus grande réserve, heureux si elles servent à provoquer des travaux plus approfondis que le nôtre.

§ 1. — De la duplicité des formes verbales.

C'est à tort qu'on se représenterait le judéo-babylonien comme uniformément le même dans ses flexions verbales. Au contraire, il offre ce phénomène remarquable qu'à côté des formes particulières qui en constituent l'individualité, il montre presque invariablement les formes régulières qui le rapprochent des langues araméennes congénères.

[1] Fürst, *Lehrgebäude der aramäischen Idiome*, Leipzig, 1835.

[2] Luzzato, *Elementi grammaticali del caldeo biblico e del dialetto talmudico babilonese*, Padova, 1865.

[3] Nœldeke, *Mandæische Grammatik.*

[4] J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch.*

[5] M. Lattes. *Saggio di giunte e correzioni al lessico talmudico,* Turin, 1879. Extrait des *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino.* On trouvera dans la préface de cet excellent travail la bibliographie de la grammaire et de la lexicographie de la langue rabbinique.

Ainsi, l'on sait qu'il supprime très-facilement les finales formatives du parfait, mais la forme entière n'en subsiste pas moins. Ex. :

שמיני Tan. 21 a.
חיי j'ai vécu. A. Z. 4 b.
שדאי j'ai jeté. Tan. 22 b.
אמרא ou אמרה elle dit.
הואי elle a été. A. Z. 28 b.
חזאי elle vit.
קטלתו

שמעית j'ai entendu. B. B. 74 a.
אתית je suis venu. Pes. 110 b.
אזלת elle est allée. Guit. 68 a.
הות ou הוות. Tan. 25 a.
חזת elle vit. Tan. 24 a.
סכנתון vous avez mis en danger. Ber. 25 b.

A la 3e pers. plur. du parfait, on trouve à la fois :

עבוד ils firent. A. Z. 26 a. et אזלו ils allèrent. Ibid.

Aux voix passives, le ת de אית disparaît ou reste :

איקטיל ou איתקטיל

Au futur, on trouve pour la 3e pers. m. s., les trois formes :

יימר il dira. A. Z. 41 b.
ליתי qu'il vienne. Sanh. 98 a.

נימא et לימא.
ניתי et ייתי. Tan. 23 a. b.

Au participe :

קמצוחו ils criaient. Sab. 33 a.
מצערו ils faisaient souffrir. Tan. 23 b.

אמרי forme ordinaire.

Dans les verbes qui ont un aleph ou un waw comme 2e radicale, au participe :

שייל demandant.
קיים se tenant. Tan. 23 a.
מיית mourant. A. Z. 17 a. Pes. 111 b.

שאיל Tan. 21 a.
קאים B. B. 73 b. Meg. 3 a.

Quelques verbes perdent leur radicale finale :

אימא dis.
תימא tu diras.
איתימא il a été dit.
תיקו cela reste.
ליקו qu'il se tienne. Tan. 21 b [2].
אוקי j'appliquerai. Tan. 21 a.
קאי se tenant. Tan. 23 b.

אימר Guit. 69 a.
תימר et תימרא.
איתמר [1].
איקום Ber. 56 b.
ליקום Ber. 55 b., Tan 21 b [3].
לוקים qu'il place. Ber. 5 b.
קאים

[1] אִיתִימָא est une des deux formes du parfait Etpeel et אִיתַּמַר pour איתאמר, avec l'alef qu'on retrouve dans מיתאמרא, la seconde. Nous reviendrons sur ce verbe en particulier, plus tard.

[2] Dans un ms.; Rabbinowicz, *Dikduke Sofrim* III, p. 120 b.

[3] Ces exemples montrent la fausseté de l'hypothèse de Luzzato qui croyait trouver dans le yod de תיקו une compensation à la perte du ם. La conjugaison du futur ניקום, איקום, ליקום, est régulière comme nous le montrerons. En tous cas, elle est la seule qui soit usitée.

Que doit-on conclure de la présence simultanée de ces deux formes? Comment doit-on l'expliquer? Doit-on répondre que la forme complète est primitive, la forme usée postérieure? C'est trop évident. Une forme comme « il aime » en français, à côté de « aime-t-il » et comparée à « amat » fait supposer une forme « aimet » antérieure. אכלית est certainement antérieur à אכלי. S'il fallait d'autres preuves, nous n'aurions qu'à interroger la forme suivie d'un affixe. Or, celle-ci a cristallisé le ת de la 1re personne : אייתינהו, je les ai apportés, Sanh. 95 b, בריכתינהו, je les ai bénis, Ber. 57 b, בדרתינכו, je vous ai dispersés, Tan. 3 b.

Mais quand a eu lieu le changement? à quelle époque la forme complète seule existait-elle? C'est ce que nos sources ne peuvent nous apprendre. Les deux formes vivent côte à côte, l'une n'a pas tué l'autre, on les rencontre dans la même phrase : אזלו זבון, A. Z. 26 a, חרוב et אזלו, B. B. 73 b, et dans des documents différents de genre et de date.

Peut-on cependant admettre que les deux formes aient été *parlées* en même temps? Ce serait ne pas tenir compte d'un facteur important, l'action du compilateur.

On pourrait peut-être supposer que le compilateur, qui certainement parlait araméen aussi, a modifié les formes anciennes ou dialectales suivant les habitudes de son parler, mais qu'en même temps, comme il copiait un texte, il a souvent, sans qu'il y réfléchît, conservé telles formes de l'original qu'il avait sous les yeux et qui néanmoins lui étaient étrangères. On sait que ces accidents arrivent fréquemment aux copistes et surtout quand ceux-ci sont doublés d'un auteur qui intervient sans cesse pour faire acte d'œuvre personnelle, comme nous l'avons montré ailleurs [1].

On pourrait encore supposer un langage noble et un langage populaire, au premier parlé par les classes lettrées appartiendrait la forme ancienne, au second parlé par le peuple la forme usée.

Pour épuiser la série des hypothèses, on pourrait encore penser à des différences dialectales. Mais quant à chercher la raison de l'emploi de ces formes dans une loi d'euphonie, il faut absolument y renoncer. On trouve הות et הואי, par exemple, dans des phrases identiques.

[1] *Revue*, p. 113.

§ 2. — De quelques lettres formatives.

Imparfait[1]. — On sait qu'une des particularités du judéo-babylonien est l'emploi du ל pour la 3e pers. [2].

A. לייתי, qu'il amène, Ber. 55 b; לימרו, qu'ils disent, *ibid.*; לשוייה, qu'il le place, *ibid.*

B. כי היכי דליהוי, pour qu'il soit, *ibid.*; למאי ליחוש להו, de quoi s'inquiète-t-il à leur sujet, Houlin, 76 b. et 77 a; לא ליחוש ליה מר, Maître ne craint-il pas? Eroubin, 63 a; אי חקלאה מלכא ליהוי, quand même le paysan devient roi, Meg. 7 b.

On voit par ces exemples que cette lettre se trouve liée avec l'imparfait exprimant l'optatif, le subjonctif, le conditionnel ou enfin l'interrogatif.

Dans ces différents cas, il fait double emploi avec le noun [3] : לימא, Men. 38 et נימא, qu'on dise ; למאי ניחוש להו, Houl. 49 b, dit par le même docteur et dans la même phrase que plus haut ליחוש ; כי היכי דנירחו אינשי ונייתו ונזבון, pour que les hommes sentent ces odeurs et viennent et achètent, Ber. 53 a [4].

Néanmoins il est constant que ce ל est spécialement réservé pour l'optatif. S'il prend la place du noun pour le subjonctif, l'interrogatif et le conditionnel, c'est sans doute abusivement, à cause de son analogie phonétique avec le noun. C'est de la même façon aussi que le noun indique l'optatif.

Pour exprimer le futur simple, on n'emploie jamais le lamed [5], quelquefois le noun : ניהוי, il sera, Ber. 20 a, mais le plus souvent le participe conjugué avec le pronom. Ex. : דחיי טפי או דחיינא, ce que j'ai vécu est-il plus que ce que je vivrai, Tan., 25 a; מלכא הוית, tu seras roi, Ber. 56 a; חזית, tu verras, *ibid.*; מינסבן, elles se marieront, *ibid.*

[1] Comme dans toutes les nouvelles grammaires sémitiques, nous appelons imparfait le temps qui désigne tout ce qui n'est pas le parfait.

[2] Cette particularité lui est commune avec le mandéen.

[3] Dans Guit. 69 a, se trouvent réunies de nombreuses recettes médicales, conçues à peu près dans ces termes: Que celui qui souffre de tel mal, prenne... qu'il le triture et... Or dans toutes ces phrases, le lamed et le noun alternent sans cesse, sans raison apparente.

[4] J'ai cité en entier cette phrase pour faire remarquer en passant la forme נזבון, 3e pers. du plur. La transposition du waw n'a lieu d'ordinaire qu'au passé. Il y a ici certainement influence du noun. Toutefois cette forme ne se trouve que dans les éditions imprimées.

[5] Le mandéen nous fournirait la dernière étape de l'affaiblissement du lamed. S'il faut en croire M. Nœldeke, le lamed serait usité dans cette langue avec le futur absolu. (Voir Nœldeke, *Mandæische Grammatik*, p. 216.)

L'emploi usuel de ces deux préformantes nous indiquera peut-être leur origine. Le lamed doit se rattacher au lamed de l'araméen biblique, dans להוא, להוין, le noun au noun du syriaque.

Quelle est la valeur étymologique de ce lamed?

Est-ce le lamed préposition ? Assurément non. 1° Le lamed préposition peut commander un infinitif qui est en réalité un nom, mais nullement un futur [1]. 2° Il ne saurait régir des formes distinctes pour le singulier et le pluriel, comme דלימתו, ליגזרו.

Peut-il être comparé au *li* arabe? Je ne le pense pas non plus. Je ne veux pas répéter les objections qu'a déjà soulevées Fürst contre cette hypothèse [2]. J'ajouterai seulement l'objection suivante que je n'ai encore rencontrée nulle part. Si ce lamed était identique au *li* arabe, ce serait une lettre ajoutée au futur, existant déjà avec son préfixe. Il faudrait donc un signe quelconque qui indiquât la disparition du yod préfixe. Au Peal, on peut de prime abord penser que le yod de ליקטול est celui de יקטול. Mais que dire de לגלי, qu'il découvre, Ber. 55 b, de לשוייה, qu'il le mette, *ibid.*, de לוקים, qu'il applique, Ber. 5 b ?

Si l'on compare au contraire ces formes avec les mêmes précédées d'un noun, l'identité est complète: לימא = נימא, לוקים = נוקים, לגלי = נגלי.

Cette identité est tellement frappante que les copistes se sont trompés nombre de fois et que, si l'on compare les différents ms. du Talmud et les éditions imprimées, on remarque sans cesse des confusions entre ces deux lettres.

Ce lamed paraît donc un équivalent phonétique du noun. La preuve serait faite si l'on pouvait trouver des exemples où le lamed remplace le noun à la 1re personne du pluriel. Je ne sais pas s'il en existe de sûrs. Je ne crois pas que לימא doive se traduire par « disons », mais bien par « qu'on dise », car en judéo-babylonien et surtout dans le langage de l'école, la 3e pers. sing. avait ce sens indéfini que le latin par exemple rendait par le pluriel [3]. Il existe un exemple de לימא suivi de אנן, B. B. 44 [4].

[1] ליקטול peut bien paraître un infinitif (et encore serait-il irrégulier), mais לוקים assurément non, il faudrait לאוקומי. C'est à tort également qu'on songerait au lamed préposition qui, dans le néo-hébreu, semble joint à un futur : ליתן, לומר, ליפרע. En réalité, ce sont là des infinitifs, différents, à la vérité, de la forme biblique, mais composés très-régulièrement.

[2] *Lehrgebäude*, p. 114, note.

[3] En voici un exemple : כגון אנא דנקיטנא רשותא אבל לא נקיט רשותא דיניה לא דינא comme moi qui ai pris la permission, mais s'*il* n'a pas pris la permission, *son* jugement n'est pas valable. Sanh. 5 a.

[4] Cet exemple nous a été signalé par M. Duval qui nous a communiqué gracieusement les épreuves de sa *Grammaire Syriaque*, œuvre des plus remarquables au point de vue de la grammaire comparée. V. également Nœdeke, p. 216.

Mais est-il sûr ? je n'y croirai que lorsque M. Rabbinowicz aura donné les variantes du traité Baba Batra. C'est ainsi que l'on trouve ניתי אנא, Tan. 21 b, que je vienne, et qu'un ms. porte ליתי אנא. Prétendra-t-on que jamais la 1re pers. du sing. se soit servie de ces préfixes ? Toute difficulté disparaît avec un texte qui porte la forme régulière איתי אנא.

Aussi bien, même s'il était établi que le lamed fût l'équivalent phonétique du noun, il y a un fait dont il faudrait encore tenir compte, c'est la persistance du lamed à conserver sa force d'optatif. Que plus tard, précisément à cause de son analogie avec le noun, le lamed ait été employé avec le subjonctif, l'interrogatif, cela est certain ; mais on ne saurait nier que, sur dix exemples, il en est neuf où il est lié à un optatif.

Qu'en résulte-t-il ? Que l'on doit chercher en lui-même la raison de cet emploi. Il doit renfermer en lui une force d'optatif. On est donc contraint de penser au lamed qui entre dans la composition de la particule optative לו en hébreu, לוי en syriaque, הלואי en judéo-araméen, *la* en arabe.

Si, comme l'a soutenu M. Derenbourg [1], le yod n'a été placé comme suffixe de la 3e pers. que parce qu'il était une des lettres les plus faibles, on s'expliquera que le lamed se soit substitué au yod et n'en ait conservé que la voyelle. Une fois le support trouvé, le yod n'était plus nécessaire. Si, d'un autre côté, on admet l'hypothèse de M. Duval [2] que le noun syriaque ne soit qu'un renforcement du yod, on s'expliquera que, lorsque l'araméen cherchait à se consolider en syriaque et en judéo-babylonien en passant du yod au noun, il ait choisi le lamed pour ce renforcement, dans un cas particulier, et pour donner au temps une force déterminée que cette lettre renfermait en elle-même. C'est ce qui expliquerait en outre que le lamed n'est jamais employé avec la deuxième personne.

Parfait. — La formative de la 3e pers. du plur. est en *ou* comme dans toutes les langues sémitiques. Mais si on compare le judéo-babylonien avec le syriaque, avec lequel il a tant d'affinité, on remarquera le fait suivant : C'est que, s'il est vrai que le judéo-babylonien se soit montré plus fidèle aux lois générales du sémitisme pour cette 3e pers., néanmoins il se rapproche singulièrement du syriaque, par la facilité avec laquelle il supprime cet affixe.

[1] *Journal Asiatique*, 1850, p. 94-95.
[2] P. 172.

En effet, ce waw n'est pas assez fort pour résister à l'attraction du yod des suffixes pronominaux.

Ainsi : שקלינהו, ils les prirent, Tan. 21 a, A. Z. 50 a, pour שקלו + ינהו, mis lui-même pour אינהון ; תקנינהו, ils les établirent, Meg. 25 a; חזינהו, ils les virent, A. Z. 17 b; קטליה, ils le tuèrent, B. B. 73 a.

D'un autre côté, ce waw a reculé de la 3e radicale sur la 2e ; פעלו = פעול. Ex. : עבוד, ils firent, A. Z. 16 b ; איקדוש, ils ont été consacrés, Arachin 10 b ; איתרמוס, ils furent foulés aux pieds, A. Z. 17 b.

On peut donc se représenter la prononciation de cet *ou* comme ayant été très-molle. Doit-on y voir l'influence de l'accent placé sur la 2e radicale, selon l'hypothèse de M. Duval qui explique ainsi la chute du waw en syriaque? Peut-être. La voyelle accentuée aurait attiré l'*ou*. Toutefois on comprendrait difficilement la chute de cette voyelle devant l'affixe. Tandis qu'en expliquant ce manque de fixité de l'*ou* par la mollesse avec laquelle on le prononçait, on explique du même coup comment il a pu se faire que ce waw se soit transporté de la 3e radicale sur la deuxième. Le son n'ayant pas de consistance, flottait entre ces deux lettres, aussi a-t-il pu facilement se déplacer [1].

Naturellement cette irrégularité cessait quand le verbe était suivi d'un suffixe pronominal.

La formative de la 1re plur. est en ן. Ex : אשכחן, nous trouvâmes, Ber. 10 a; אמרן, nous avons dit, Ber. 6 b; הדרן, nous revînmes, B. B. 73 b. C'est par là que le judéo-babylonien s'écarte de l'araméen biblique et targoumique et se rapproche du syriaque.

Il faut reconnaître que ces formes en ן- sont rares. La forme la plus ordinaire de la formative paraît être נן, אמרינן, עבדינן, חזינן. C'est là ce que prétend M. Nœldeke. Nous ne sommes pas d'accord avec lui sur ce point.

Les exemples que l'on cite ne sont pas des parfaits, ce sont des participes liés à un pronom : אמרינן = אמרי + נן, comme en syriaque. Il s'est produit dans le judéo-araméen, comme dans beaucoup de langues populaires, ce phénomène, que le passé historique a disparu de plus en plus de l'usage général. Il semblerait que, comme à nous, le passé défini ait paru trop pédant. Dans l'hébreu postbiblique, le passé historique indiqué par le waw conversif, a

[1] Si nous ne nous trouvions pas en présence de la disparition de l'*ou* devant les suffixes pronominaux, nous pourrions expliquer le recul de cette voyelle par une épenthèse. Mais l'épenthèse se produit, au contraire, quand la voyelle finale est très lourde et qu'alors elle pèse sur la précédente.

succombé. Il n'a reparu que dans la langue artificielle des païtanim. En syriaque, le participe lutte également avec avantage pour supplanter le parfait. Pour le judéo-babylonien, on trouve בריכנא j'ai dit la bénédiction, Ber. 58 b ; בהדי דחזינן בריכינן, lorsque nous t'avons vu nous avons dit la bénédiction, ibid [1] ; לא אסור קא אמינא, je n'ai pas dit que ce fût défendu, Ber. 14 a.

Il est possible que primitivement on ait toujours employé le verbe הוא « être » avec le participe, mais peu à peu cet auxiliaire a disparu et le participe seul a remplacé le passé.

Ce participe était tellement devenu un temps personnel, un parfait, qu'il est arrivé qu'on l'a traité grammaticalement comme un parfait et qu'on lui a donné à la 3e per. du plur. le waw de ce temps. Ainsi l'on trouve : מצערו, Tan. 23 b ; קמצוחו, Sab. 23 a, מצלו, Ber. 8 a.

Si l'on examine maintenant quelles sont particulièrement les personnes pour lesquelles l'oreille populaire semble avoir eu le plus de répugnance, on remarquera que c'est la 1re pl. qui a été la plus frappée de cet ostracisme. Aussi la 1re pl. est-elle particulièrement rare.

Pour les verbes ל״א la distinction est très difficile, on ne peut distinguer par l'écriture entre חָזֵינן et חִזִינן. Il faudrait, pour pouvoir conclure, citer des exemples du aphel, où le passé porte en lui-même sa marque. Je n'en ai pas encore rencontré.

Avec un affixe, on ne trouve pas ce double noun : אשקיניה nous lui avons fait boire, Sanh. 20 a. אשקיניה = אשקין + יה. אשקין est identique à la forme syriaque.

Ce qui est possible c'est que dans ces formes la terminaison en ־ין ait été moins usitée et que, comme en syriaque, on se soit surtout servi de la forme en ־ין .

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

[1] En comparant בריכנא avec בריכינן on voit bien que ce dernier mot est un participe.

ÉTUDE SUR

LE LIVRE DE JOSEPH LE ZÉLATEUR

RECUEIL DE CONTROVERSES RELIGIEUSES DU MOYEN AGE

La polémique religieuse forme un des épisodes les plus curieux et les plus intéressants de l'histoire du judaïsme dans le moyen âge, et elle occupe une place considérable dans les documents qui nous restent de cette époque. Pendant ces siècles de foi naïve et ardente, qui ignoraient la tolérance, entrée si profondément dans nos habitudes modernes, des discussions ne pouvaient manquer de s'élever souvent entre les sectateurs des diverses croyances vivant côte à côte. L'Eglise n'était pas loin de considérer l'existence du judaïsme comme un défi ou une folie. De là les violences matérielles qui, à partir du XIIe siècle surtout, commencent à rendre la situation des Juifs en France si difficile et si précaire. De là aussi ce recours fréquent aux luttes plus pacifiques à coups de textes, pour ramener à la vérité des esprits passant pour égarés. Les membres du clergé, s'imaginant de bonne foi que l'Ancien Testament bien compris et le Talmud lui-même devaient conduire forcément à la religion chrétienne, exploitaient à l'envi tous les textes qui leur paraissaient offrir un point d'appui, si fragile qu'il fût, aux dogmes de l'Eglise. La Synagogue, plus d'une fois trahie par quelqu'un des siens devenu apostat, fournissait ainsi elle-même les armes qu'on croyait propres à la battre en brèche. On connaît, par exemple, les colloques qui eurent lieu, en France, à la cour de saint Louis et de sa mère Blanche de Castille, entre l'apostat Nicolas Donin et quatre rabbins (1240), en Espagne à la cour du roi d'Aragon, Jacques Ier, entre Moïse Nachmanide et l'apostat Paulus Christianus (1263), et à Tortose, devant l'anti-pape Benoît XIII, entre Jérôme de Santa-Fé (Josué Lorki) et plusieurs rabbins espagnols, parmi lesquels le théologien Joseph Albo (1413).

A côté de ces *disputations* publiques et entourées d'un grand

apparat, il y a les polémiques privées qu'amenait la vie journalière entre les membres du clergé et les rabbins. Chaque passage de la Bible qui pouvait être interprété en faveur du christianisme, ou qui paraissait jeter un jour fâcheux sur le judaïsme, sur les hommes qu'il vénère, sur les pratiques et les habitudes par lesquelles se singularisaient les Juifs, servait de thème aux discussions. Le plus souvent les rabbins restaient sur la défensive; quelquefois cependant ils portaient eux-mêmes la guerre sur le sol ennemi, et l'Evangile avec ses contradictions, ses obscurités et ses difficultés, devenait alors le champ de bataille. Il est rare qu'ils eussent le dessous dans ces joûtes plus ou moins courtoises : connaissant leur Bible de source et dans ses moindres détails, rompus à la dialectique la plus raffinée par l'étude constante du Talmud, il ne leur était pas difficile de tenir tête à leurs adversaires et de les mettre dans l'embarras. Aussi l'Eglise crut-elle devoir plus d'une fois, par la bouche du souverain Pontife, mettre les ecclésiastiques en garde contre cette guerre de paroles qui ne tournait pas toujours à leur avantage, et même l'interdire d'une façon absolue [1].

Beaucoup de ces discussions ont été mises par écrit, après coup, et se trouvent soit éparses dans des ouvrages d'exégèse biblique, soit réunies avec suite dans des recueils spéciaux, tels que le *Nizzachon* (victoire) dit l'*ancien*, d'origine allemande, et publié par Wagenseil [2], le *Nizzachon* de Lipman de Muhlhausen [3], le חזוק אמונה (*Affermissement de la foi*) d'Isaac Troki [4], et quelques autres encore, imprimés ou inédits. Un des recueils qui offrent le plus d'intérêt, et qui nous touchent tout particulièrement, est celui qui est connu sous le titre de יוסף המקנא « *Joseph le zélateur* » et qui est conservé à la Bibliothèque nationale. Il a été composé en France, et les discussions qu'il rapporte ont été exclusivement soutenues par des rabbins français.

Ce manuscrit, inscrit sous le n° 712, forme un volume in-octavo, écrit d'une belle écriture française de la fin du XIIIe siècle ou du commencement du XIVe siècle [5]. La même main qui a copié le

[1] Ainsi Grégoire IX écrit aux archevêques et évêques d'Allemagne de ne pas tolérer de discussions religieuses avec les Juifs (1233). Voir *Bullaire*, Rome, 1740, t. III, p. 288, n° 36 : « ...districtius inhibentes ne de fide vel ritu suo cum Christianis præsumant aliquatenus disputare, ne sub prætextu disputationis hujusmodi in erroris laqueum, quod absit, simplices elabantur. » — La défense de discuter avec les Juifs était encore plus rigoureuse pour les laïques, Grætz, *Geschichte* VI, p. 437. On connaît le mot de saint Louis rapporté par Joinville : « Nul, s'il n'est très bon clerc, ne doit disputer avec eux. »

[2] *Tela ignea.*

[3] Imprimé à Altdorf en 1644.

[4] Voy. sur cet auteur A. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, t. III.

[5] *Catalogues des manuscrits orientaux*, Paris, 1866.

יוסף המקנא a reproduit à la suite la controverse de R. Iechiel de Paris contre Donin. Le premier ouvrage compte 40 folios et demi, 81 pages de trente lignes chacune. Il porte en tête une table numérotée de tous les versets de la Bible hébraïque et des Évangiles qui seront expliqués dans le corps du recueil. Puis vient une préface, se terminant par une collection de textes tirés de l'Ecriture sainte, et qui renferment des promesses et des prédictions heureuses pour le peuple d'Israël. C'est ce que l'auteur de la préface appelle les נחמות « Consolations [1] ». Les versets qui ont donné lieu à des polémiques défilent ensuite au nombre de 137 et forment l'ouvrage proprement dit. Après les versets tirés de la Bible hébraïque, on nous donne 43 numéros sur des textes du Nouveau Testament, qui sont commentés et fournissent des objections contre la religion chrétienne. Plusieurs de ces textes sont cités en langue latine, mais écrits en caractères hébreux. Le copiste, ayant oublié certaines discussions dans le cours de son travail, les reproduit sur la marge. Il y a aussi quelques additions marginales écrites d'une main différente.

Le manuscrit de Paris n'est pas le seul qui existe de ce recueil. La Bibliothèque municipale de Hambourg en possède un exemplaire que j'ai pu consulter, grâce à l'obligeance du Conservateur de cette Bibliothèque. Outre les autres différences qui seront relevées dans la suite, je dirai immédiatement que le manuscrit de Hambourg ne possède ni la table, ni la préface, ni l'appendice sur le Nouveau Testament. Il y manque aussi une cinquantaine de lignes à la fin, car il s'arrête brusquement au milieu d'une explication d'un verset de Job, ce qui est indiqué par les mots חסר בכאן. La copie est plus récente que celle du manuscrit de Paris, et généralement elle est moins correcte. Cependant elle donne un petit nombre de passages qui manquent à l'exemplaire de la Bibliothèque nationale. D'après une communication de M. Neubauer, le numéro 8 de la collection des manuscrits hébreux de la Bibliothèque Vittorio Emmanuel à Rome contient des fragments de notre recueil, mais en assez mauvais état. Il ne m'a pas été possible d'en prendre connaissance.

Le recueil de « Joseph le zélateur », quoiqu'il soit encore inédit[2],

[1] Les quatre premières pages du volume, indépendantes de la suite et écrites d'une autre main, contiennent également une petite dissertation sur les נחמות.

[2] Carmoly, *la France israélite*, p. 158, dit à tort que ce ms. a été imprimé sous le titre de *Nizzachon*. Les ouvrages publiés sous ce titre diffèrent totalement de notre ms., et n'ont pas été composés en France. Au reste la note de Carmoly sur Joseph b. Nathan, l'auteur principal du recueil, est généralement exacte et rectifie quelques erreurs du même écrivain dans le *Ben-Chanania*, 1861, p. 204.

a été plus d'une fois signalé par les écrivains contemporains. M. Zunz en a fait le premier une courte analyse d'après le ms. de Hambourg (*Zur Geschichte...* p. 86). MM. Dukes [1], Carmoly [2], Grætz [3] en ont parlé plus ou moins longuement. M. Berliner a publié dans son ouvrage *Pletath Soferim* une vingtaine de passages tirés d'un recueil manuscrit de commentaires sur le Pentateuque [4], et qui se retrouvent à peu près textuellement dans notre ms. Enfin M. Steinschneider, dans son catalogue des manuscrits hébreux de Hambourg, a consacré quelques pages à l'exemplaire de cette ville comparé avec celui de Paris. En somme, ce dernier ms. n'a été examiné que par deux des auteurs cités ci-dessus : Carmoly et M. Dukes; mais personne n'en a fait jusqu'ici une étude détaillée et approfondie. Je crois que c'est rendre service à la science historique et se conformer à un désir souvent exprimé, que d'entreprendre cette étude, et peut-être la publication de l'ouvrage complet. C'est un des rares écrits qui nous ouvrent des vues sur la condition sociale et la vie intime des Juifs dans la France du moyen âge, et nous fournissent des renseignements précieux sur leurs rapports avec la société environnante, surtout avec une des puissances qui dominent cette société : le clergé.

§ 1. — Nom du recueil.

Le recueil qui forme l'objet de ce travail est généralement désigné sous le nom de יוסף המקנא, qu'on traduit par « Joseph le zélateur [5] ». Voici en effet les premiers mots de la préface : ראו קראתי בשם החבור יוסיף המקנא « Voyez, j'ai donné à cette compilation le nom de Joseph le zélateur. » Il y a cependant une objection à faire à cette traduction : c'est que le nom de Joseph ne s'écrit jamais avec un *yod*. Aussi, suivant certaines opinions, faudrait-il voir dans le titre adopté par le compilateur autre chose qu'un nom propre : il signifierait quelque chose comme : « Il augmentera le zèle (religieux [6]). » Cette explication est passablement forcée et obscure. Nous aimons mieux nous en tenir au

[1] *Orient*, année 1847, p. 84.
[2] *Ben-Chanania*, l. c. ; *la France israélite*, l. c.
[3] *Geschichte der Juden*, VI, p. 169 et 435.
[4] Mss. de Munich, n° 252.
[5] *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 509 ; *Catalogues des mss. orientaux de Paris*, p. 114.
[6] Dans ce cas המקנא serait identique avec הַמַּקְנֵה d'Ezéchiel, ch. VIII, v. 3.

nom que l'usage a consacré, et qui, on le verra tout à l'heure, est justifié en fait, car l'ouvrage a réellement un Joseph pour auteur.

La compilation paraît avoir eu un autre titre encore, qui lui est commun du reste avec beaucoup de compilations analogues : c'est celui de תשובות המינין « Répliques aux Chrétiens. » Ces deux mots se lisent assez facilement en tête de la première page du ms., bien qu'ils aient été rognés par une négligence du relieur.

§ 2. — L'auteur de la compilation.

La préface, dont je viens de citer le commencement, est précédée de ces mots :

לשון הרב ר׳ אליהו עד התחלת בראשית כי משם ואילך תשובות הר׳ יוסף בה׳ר נתן האופ... ותשובות אביו ה׳ר נתן ושאר הנזכרים כאשר על שמם מבוארים

« Exposé de R. Eliahou jusqu'au commencement de Beréschith ; » car à partir de là viennent les réponses de R. Joseph fils de » R. Nathan l'*off*[*icial*] [1] et les réponses de son père R. Nathan » ainsi que des autres qui sont mentionnés et cités par leur nom. » Il résulte de là que nous aurions devant nous une préface et le recueil des « Consolations » composés par R. Eliahou ; tout le reste du ms. émanerait d'autres sources, et R. E. se serait borné strictement au rôle de compilateur, sans plus rien ajouter de sa composition. Cela ne paraît exact qu'avec certaines réserves, car un examen sérieux des textes démontre avec évidence qu'il y a quelques passages dus au compilateur.

Ce qui est vrai, c'est que celui-ci s'est servi d'un autre recueil déjà existant et qui eut pour auteur R. Joseph fils de R. Nathan l'official. Un grand nombre de passages sont à la 1re personne, et dans ce cas c'est toujours R. Joseph qui parle, soit qu'il expose ses propres discussions, soit qu'il rapporte celles de son père et d'autres membres de sa famille (nos 15, 20, 27 et *passim*). Quelquefois nous rencontrons des formules tout à fait explicites : ולי אני יוסף נראה « et à moi Joseph il semble » (no 11) ; אני יוסף השבתי לו « moi Joseph je lui ai répliqué » (no 25). Il y a des passages à la 3e personne qui sont également de lui et que le compilateur a sans doute modifiés dans la forme. Ce qui est remarquable, c'est que le ms. de Hambourg a presque partout effacé

[1] On a lu à tort היוני « de Joigny » ; la leçon האופ... n'est pas douteuse, et est facile à compléter. R. Nathan était de Sens et non de Joigny.

la 1re personne pour y substituer le nom même de R. Joseph ; on voit par là que nous avons affaire à une copie postérieure à celle de Paris [1].

Dans un assez grand nombre de passages, dont l'origine pourrait paraître douteuse, le nom de יוסף figure à la fin comme une espèce de signature, ce qui montre bien que ce sont des citations textuelles empruntées à un ouvrage, ou tout au moins à des notes de ce rabbin. Une fois nous trouvons à la fin d'une dissertation de quelque étendue les mots : כלו דברי ר׳ יוסף « ici s'arrêtent les paroles de R. Joseph (nº 10). » Nous pouvons donc conclure que R. Joseph a réuni un grand nombre de passages bibliques, interprétés par lui-même ou par d'autres, comme cela ressort d'ailleurs de ses propres paroles (plus loin p. 228). Il donna probablement à son recueil le nom de תשובות המינין « Réponses aux Chrétiens [2] ». Le compilateur R. Eliahou s'est servi de ce travail, en y intercalant de temps en temps des discussions provenant d'autres rabbins. Toutefois, certains morceaux sont d'une origine douteuse, et il restera à en déterminer les auteurs lors de la publication du texte.

Quant à la personne même de R. Eliahou, j'avoue que je ne possède aucune donnée sur son compte. Tout ce qui résulte de sa préface, c'est qu'il était avancé en âge, quand il mit la main à son travail de compilation : והשני בעבור כי זקנתי. L'époque où il a vécu sera déterminée approximativement par l'examen qui va suivre sur la date de la composition de notre recueil.

§ 3. — Date de la composition.

M. Grætz, dans le 6e volume de sa belle et savante *Histoire des Juifs*, cherche à établir, par une discussion fort intéressante [3], que le compilateur R. Eliahou et à plus forte raison les rabbins cités dans notre recueil ont vécu avant la fin du XIIe siècle. Mais il n'avait pas vu le manuscrit de Paris qui fait le sujet de cette étude ; aussi plusieurs de ses raisonnements portent à faux, et des arguments de valeur lui ont échappé. Je crois pouvoir donner raison contre lui à l'illustre Dr Zunz qui fait vivre un des

[1] Dans le ms. de Paris même, certains morceaux commencent par la 3e personne : שאל גלח אחד לה׳ר יוסף (nº 14) חובל אחד שאל לר׳ יוסף (nº 19) et finissent par la 1re : אמרתי לר.

[2] Le ms. cite quelquefois בעל התשובות « le maître des répliques » (nos 3, 4, 13). Il n'est pas impossible que ces mots désignent R. Joseph.

[3] *Geschichte*, t. VI, note 7.

principaux *disputateurs* du recueil, R. Nathan l'official, entre 1220 et 1240 [1] et, par conséquent, son fils Joseph encore plus tard ainsi que le compilateur qu'il place entre 1240 et 1260 [2]. Je serais plutôt tenté de me prononcer pour une date postérieure encore de vingt ou trente ans. Voici mes raisons :

Le ms. de יוסף המקנא contient à la suite des textes tirés des prophètes et avant ceux des psaumes, entre les n°s 106 et 107, un passage extrêmement curieux, que Carmoly avait remarqué mais sans en tirer tout le parti qu'il aurait pu, de sorte que ce passage est à peu près inconnu de ceux qui se sont occupés du recueil [3]. Je le donne ici textuellement :

נאום ר' יוסף בה"ר נתן ראש המדברים בה"ר יוסף בהר"ר נתן מאטונפש בן
רבינו משלם בן ה"ר נתן בן הר"ר טודרוס אשר כלה בית הכנסת בנרבונא
ובתפלתו הרס בית עקד הרעים והנה קול אליו בלילה ההוא לאמר כל כל (?)
טודרוס המה יבנו ואני אהרס אני קרתי ושתיתי ואחריב בכף פעמי יאורי
מסור (מצור lis.) ואלקט אורות בשדה הח"ר נתן נ"ע ומציצי פרחין (פרחיו
וָאֶשְׁתֻּלֵם כה וגם מנפת אחי הק' ר' אליהו ומאשר שמעתי וכמעט אשר lis.)
מצאתי בנמקי הר' אליהו מטרויץ ומעט אשר חנני השם ואכתבם זלה"ה
אשר נתן חכמה בלבו וימלא אותו בדעת ובתבונה לעשות בכל מלאכה לשבר
מלתעות עול ההופכים ללענה משפט וצדקה לארץ הניחו אומרים לרע טוב
ולטוב רע, ובלעדי רוח מבינתו תודיעם בחכמתו אשר תתבונן, אך כתבתי
לקיים בו תן לחכם ויחכם עוד, ויש אשר דלגתי מתוך שגגה אך אשוב ואמשכם
בשבט סופר וכאשר זכני השם לכתוב עד כה כן יזכני להשלים כל התשובות
בכל הקרייה ופשר החומש אשר החילותי. אתחיל בספר תהלים

« Paroles de R. Joseph fils de R. Nathan, chef des orateurs (ou » *discuteurs*), fils de R. Joseph, fils de R. Nathan d'Etampes, fils » de Rabbénou Meschullam, fils de R. Nathan, fils de R. Todros » qui a achevé une synagogue à Narbonne et, par sa prière, a » renversé la maison de rendez-vous des pâtres [4]. Une voix » s'adressa à lui (à R. Todros) pendant la nuit en disant : « Achève, » achève [5], Todros ! ils bâtiront eux, et moi je démolirai. Je creu- » serai et je boirai, je mettrai à sec, sous les pas de mes pieds, » tous les Nils de l'Egypte [6]. » — J'ai cueilli des plantes [7] dans le » champ de R. Nathan (que son âme repose en paix !) et une » partie de ses plus belles fleurs, et je les ai implantées ici. Je me

[1] *Zur Geschichte*, p. 84.
[2] *L. c.*, p. 86.
[3] M. Steinschneider, *Catalogue des mss. de Hambourg*, p. 176, va jusqu'à soupçonner Carmoly d'avoir inventé certains renseignements qu'il a donnés d'après ce passage.
[4] L'expression de עקד הרעים est biblique. Voir II Rois, X, 12.
[5] כל = כלה; peut-être faut-il lire כלכל dans le sens de *prendre patience*.
[6] Voy. II Rois, XIX, 24.
[7] *Ibid.* IV, 39.

» suis servi aussi du miel de mon frère le saint R. Eliahou ; j'ai
» tiré parti de ce que j'ai entendu (autre part), du peu que j'ai
» trouvé dans les commentaires de R. Eliahou de Troyes, et du
» peu dont Dieu m'a favorisé ; et j'ai mis tout par écrit pour[1]....
» que son souvenir dure dans la vie éternelle ! à qui Dieu a mis la
» sagesse dans le cœur, et qu'il a rempli de science et d'esprit pour
» accomplir tout ouvrage, pour briser les mâchoires de l'impie qui
» changent en absinthe la justice et jettent à terre le droit[2], qui di-
» sent du mal que c'est bien et du bien que c'est mal[3]. Même sans
» moi, sa propre intelligence lui eût tout fait connaître, grâce à sa
» perspicacité qui comprend aisément, mais j'ai composé cet écrit
» pour accomplir le précepte : « Donne au sage et sa sagesse aug-
» mentera encore[4]. » — Il y a des points que j'ai sautés par mé-
» garde, mais j'y reviendrai et je les fixerai par la plume du
» scribe[5]. Et de même que Dieu m'a accordé la grâce d'écrire
» jusque-là, puisse-t-il m'accorder aussi celle de donner complè-
» tement toutes les RÉPONSES dans l'Ecriture entière et le com-
» mentaire du Pentateuque que j'ai commencé ! Je passe mainte-
» nant au livre des psaumes. »

Cette note écrite en prose poétique et avec force emprunts à l'Ecriture sainte est intéressante à plus d'un titre. Pour le moment je m'arrête uniquement à la liste généalogique qu'elle nous donne, et qui permet de fixer approximativement la date de la composition de notre recueil. Nous avons les générations suivantes :

1. Todros de Narbonne.
2. Nathan I.
3. Meschullam.
4. Nathan II, d'Etampes.
5. Joseph I.
6. Nathan III, l'official.
7. { Joseph II, l'official.
   { Eliahou, le saint.

Il sera établi ultérieurement (p. 236) que R. Meschullam b. Na-

[1] Le nom est malheureusement gratté. Sur la rature quelqu'un a inscrit le nom de יחיאל, sans doute celui de Paris. Serait-ce pour lui que R. Joseph aurait composé son recueil ? Sur la marge se trouve, écrit par une autre main que le texte, le nom de שמואל בן הח'ר דוד. La feuille qui sert de couverture au manuscrit porte aussi deux fois les mots : תשובות ר' שמואל ברוך בן החר' דוד, mais ces mots sont rayés.

[2] Amos, V, 7.

[3] Isaïe, V, 20.

[4] Proverbes, IX, 9.

[5] Juges, V, 14.

than, petit-fils de R. Todros de Narbonne, est identique avec R. Meschullam b. Nathan de Melun, qui soutint une correspondance si vive avec Rabbénou Tam [1]. Cette correspondance eut lieu en 1153, car nous y relevons cette phrase qui ne laisse point de place au doute [2] : וניבצר תרתי שנין ממה; שאנו מונין לבריאת עולם כהאידנא תתקי׳ג ניחשוב תתקי״א « Retranchons deux ans de notre compte actuel suivant l'ère de la création, nous aurons, au lieu de 913 (= 1153 [3]), le millésime 911 (1151). »

Nous pouvons supposer maintenant que R. Meschullam ne devait pas être plus âgé que son contradicteur qui le traite de si haut. Or Rabbénou Tam ne mourut qu'en 1171. Si nous partons de là, et en prenant, ce qui est loin d'être exagéré, un siècle pour les quatre générations successives qui vont de R. Meschullam à R. Joseph II, l'auteur des תשובות, nous ne serons pas loin de la vérité en faisant vivre celui-ci dans le dernier quart du XIIIe siècle, ainsi que le compilateur R. Eliahou, dont il était certainement contemporain, car jamais le nom de יוסף n'est accompagné de la formule ז״ל comme celui de son père R. Nathan l'official.

Il y a même de fortes présomptions que R. Nathan lui-même vivait encore en 1273. Nous le voyons, en effet, discuter à plusieurs reprises avec un pape, notamment au sujet de la confession et du droit d'absolution (nos 37, 114). Ce pape est nommé en toutes lettres dans le ms. de Hambourg et dans un passage ajouté en marge du folio 27 *b*. du ms. de Paris : c'est גרינגוירא, Grégoire. M. Zunz pense qu'il s'agit de Grégoire IX, lequel exerça son pontificat de 1227 à 1241 [4]. Cette identification n'aurait rien que de plausible au point de vue des dates ; mais elle a contre elle cette objection très-sérieuse que Grégoire IX, âgé de quatre-vingts ans quand il fut proclamé, n'est jamais venu en France, et il paraît certain que les conversations du pape, dont il est question dans nos différents passages, ont eu lieu en France. Si nous nous en tenons au nom de Grégoire, il faut donc admettre de toute nécessité qu'il s'agit de Grégoire X [5]. Celui-ci vint, en effet, à Lyon le 20 novembre 1273, et il ouvrit le Concile général qui porte le nom de cette ville, le 1er mai 1274. Le 7 juillet de la même année, il renouvelle la

[1] *Séfer hayaschar*, f° 72, *b*. à f° 74, *b*.

[2] *Ibid*. f° 73 ניחשוב, *a*, en haut.

[3] Le frère de Rabbénou Tam, R. Samuel b. Méir (Raschbam) est nommé dans cette correspondance comme étant encore en vie. C'est donc évidemment notre passage qu'avait en vue M. Zunz, quand il disait que רשב׳ם vivait encore en 1153 ; *Zur Geschichte*., p. 70. Ceci répond à l'observation de M. Rosin, *R. Samuel b. Méir*, dans le *Jahresbericht* du Séminaire de Breslau, année 1880, p. 9.

[4] *Zur Geschichte*., p. 86.

[5] C'est l'opinion de Carmoly dans son article du *Ben-Chanania*, année 1861, p. 205.

bulle écrite par Innocent IV en faveur des Juifs d'Allemagne, accusés à tort, dit la bulle, de se servir d'un cœur d'enfant pour la fête de Pâque[1]. Il n'y a rien d'impossible à admettre qu'une députation de Juifs vint trouver le pape à Lyon, pour solliciter son intervention, et qu'elle fut conduite par R. Nathan, à qui ses fonctions d'official donnaient une certaine autorité. Les mots du ms. : על דבר מעשה מזדמן א"מ נתן נ"ע אל האפיפור גרינגוירא « au sujet d'un certain fait mon père et maître (que son âme repose en paix !) *se réunit* avec le pape Grégoire » indiquent bien une rencontre voulue, préméditée. D'après ce qui précède, R. Joseph n'aurait composé son recueil que quelques années après 1274, son père étant déjà mort au moment où il écrit.

Au nombre des ecclésiastiques chrétiens qui discutent fréquemment avec Nathan l'official, figurent à diverses reprises les Jacobins (יקופין) ou Dominicains et les Cordeliers (חובלים) ou Franciscains (n°s 35, 127, 131). Or, le premier de ces ordres ne fut établi par saint Dominique qu'en 1215, et le second par saint François d'Assise, en 1223. Il a fallu un certain temps pour qu'ils se répandissent en France. A Sens notamment, où plusieurs de ces discussions eurent lieu selon toute apparence, ces religieux ne se montrèrent que vers 1230, sous l'administration de l'archevêque Gauthier de Cornut[2]. Si ce fait n'autorise pas absolument les conclusions précédentes, il ne les contredit pas, et dans tous les cas il vient à l'appui de l'opinion de M. Zunz.

Au n° 38, notre manuscrit rapporte une conversation qui s'engagea entre l'évêque (le confesseur) du roi Louis et Nathan au sujet des mariages entre proches parents, autorisés par le judaïsme (שאל הגמון לו[3] המלך להר' נתן נ"ע). Au n° 41, le confesseur de la reine (גלח המלכה) s'entretient avec le même rabbin sur l'origine davidique de Jésus. Je ne doute pas qu'il ne s'agisse de saint Louis et de sa mère Blanche de Castille. Peut-être le confesseur est-il ce Guillaume d'Auvergne qui joua un rôle si important dans l'affaire de la condamnation du Talmud, intervenue à la suite de la *disputation* de R. Iechiel[4]. Quoi qu'il en soit, comme saint Louis a régné de 1226 à 1270, c'est dans cette période qu'eurent lieu les deux conversations dont je viens de parler, sans qu'il soit possible d'en déterminer la date précise.

[1] Pothast, n° 20861. — La bulle d'Innocent est du 5 juillet 1247.

[2] *Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, p. 276.

[3] *Lou.* — Dans les actes latins du moyen âge *Ludovicus* s'écrit presque toujours par abréviation, *Lu.*

[4] Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris* (1228-1249) ; *sa vie et ses ouvrages*. Paris, 1880.

Le ms. nomme deux fois R. Iechiel de Paris : au n° 36, Joseph *le Zélateur* raconte que le chancelier de Paris avait voulu, en présence de R. Iechiel et de R. Isaac, prouver d'un verset du Pentateuque (Nombres, XXIII, 24) que les Israélites se servent de sang chrétien. Au n° 59 on rapporte qu'un moine avait soutenu contre R. Iechiel de Paris, toujours en s'appuyant sur un texte de la Bible, que les Juifs ne sauraient être admis à témoigner en justice. M. Grætz prétend, à la vérité, que ce R. Iechiel de Paris n'est pas le contradicteur de Nicolas Donin, mais un R. Iechiel plus ancien, également de Paris, qui fut contemporain et parent de Rabbénou Tam [1]. Mais cette hypothèse ne s'impose d'aucune façon. Il est certainement question dans les deux passages de R. Iechiel b. Joseph, chef de l'Académie juive de Paris et devenu célèbre par la part qu'il prit aux débats solennels qui eurent lieu en 1240 devant saint Louis, et où le Talmud comparaissait comme accusé. Je dois même ajouter que le ms. de Hambourg fait suivre son nom de la formule ז׳צ׳ל (que le souvenir du juste soit béni !) ce qui montre qu'il était déjà mort au moment où écrit Joseph. Or, R. Iechiel mourut en 1268 (voir plus loin § 5). La preuve sans doute n'est pas concluante, car cette formule émane peut-être du scribe qui a copié le ms. de Hambourg et non de l'auteur lui-même. Mais il y a quelques raisons de croire que le nom effacé dans la note de Joseph, citée tout au long ci-dessus, p. 228, est précisément celui de Iechiel, comme l'indique la correction faite après coup. L'éloge qui suit s'applique fort bien au vaillant controversiste qui a su tenir tête à un adversaire passionné et haineux. Et ici encore nous trouvons la formule de pieux souvenirs ז׳ל׳ה׳ה. La note, sinon ce qui précède, aurait donc été écrite après 1268, et antérieurement à la mort de R. Nathan l'official.

Restent les arguments sur lesquels M. Grætz appuie sa thèse, et qui demandent quelques explications. Le compilateur anonyme des *Tossaphoth* sur le Pentateuque (דעת זקנים) rapporte [2] une explication de son maître qui l'a entendue, dit-il, de la bouche de R. Nathan l'official : ששמע מפי הרב נתן אופניאל (מ״ר = מורי רבי) [אופיציאל]. Ce même compilateur cite son propre père sur Genèse XXXVII, 15 : Un homme le rencontra et voici il (Joseph) était égaré (תעה) dans les champs : כאן רמז לו גבריאל השלשה

[1] Il est cité deux fois dans le *Séfer hayaschar*, tantôt comme allié (החתן ר׳ יחיאל), f° 68 *d.*, tantôt comme parent (קרובו p. קרובי) f° 70, *b.* Voir Gross, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, IV, p. 188 et 199 ; Grætz, *l. c*, VI, p. 438, note.

[2] F° 3, *b.*

גליות ת׳ של גלות מצרים ע׳ של גלות בבל ה׳ של גלות אדום לסוף ה׳ אלפים יכלה בנהרדא ברמנו, מפי מורי אבי ז״ל.

« Le ת de תעה est une allusion aux 400 ans de la servitude » d'Egypte, le ע aux 70 ans de l'exil de Babylone et le ה s'appli- » que à l'exil d'Edom; à la fin des 5000 ans (de l'ère de la création = 1240), cet exil finira, ce qui sera bientôt et de nos jours [1]. » M. Zunz conclut de là que le père du compilateur a vécu avant 1240, conclusion parfaitement légitime [2]. M. Grætz va plus loin et soutient que le compilateur lui-même a dû vivre avant cette époque, sans cela eût-il reproduit la prédiction de son père, si nettement démentie par les faits [3] ? Il résulterait de là que R. Nathan a été antérieur à la fin du XIIe siècle.

La preuve n'est rien moins que concluante. Rien n'empêchait l'auteur du דעת זקנים de reproduire la prédiction plus ou moins fantaisiste de son père, même après l'événement. Ces prédictions messianiques étaient purs jeux d'imagination, qui devaient plaire à des esprits attristés par le présent et aimant à se consoler avec les espérances d'un prochain avenir, mais on n'y attachait pas plus de valeur qu'il ne convenait [4]. Au reste, le דעת זקנים cite aussi R. Iechiel b. Joseph de Paris [5], et c'est la meilleure preuve que l'auteur vivait en plein XIIIe siècle.

Il y a cependant un passage invoqué par M. Grætz qui offre une certaine difficulté : ועתה דברי הק׳ הרב ר׳ יום טוב מיואני אפרש אשר מפיו יקרא אלי « Et maintenant je vais rapporter les paroles du saint R. Iomtob, de Joigny, qu'il m'a adressées par sa propre bouche (n° 3). » Ce rabbin, comme le prouve l'épithète de saint, mourut martyr dans une persécution ; la date de sa mort est connue : ce fut en 1190 qu'il périt à York, en Angleterre, avec un grand nombre de ses malheureux coreligionnaires (plus loin, § 5). Comment donc Joseph b. Nathan l'official ou R. Eliahou ont-ils pu

[1] F° 19, *a*. — Le même jeu se retrouve dans l'ouvrage ms. du commentateur français Isaac ben he-Haber R. Hayyim (bibliothèque Bodléienne) à propos des paroles de Jacob : « J'ai tardé jusqu'à présent, וארח עד עתה » (Gen. XXXII, 5). Le mot עתה fournit la même combinaison que le mot תעה ; voir Renan, *les Rabbins français*, p. 736. L'auteur conclut de ce passage que R. Isaac « semble avoir composé son commentaire en 1240 ». — On peut lire dans un article curieux de M. Zunz toutes les prédictions à date fixe auxquelles donnèrent lieu, à travers les siècles, les espérances messianiques. La fin des millénaires devait naturellement se présenter à l'esprit comme le terme suprême de ces espérances. Ainsi, suivant quelques auteurs, l'an 6000 de la Création (= 2240) serait témoin de l'apparition du Messie ; Zunz, dans Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, année 1871, p. 104.

[2] *Zur Geschichte*.. p. 87.

[3] Grætz, *Geschichte*.. VI, p. 438.

[4] Quant au passage de כי תבא, s'il prouve quelque chose, c'est plutôt contre l'opinion de M. Grætz, car 1290 et 68 = 1358 et non 1222.

[5] F° 48 *b* et 71 *b* ; cf. Zunz, *l. c.*

le connaître et recevoir ses enseignements, s'ils ont vécu après 1250? — L'objection est plus spécieuse que solide. Rien, en effet, dans tout le morceau d'où est tirée cette phrase relative à R. Iomtob, ne démontre qu'il soit dû à la plume de l'auteur ou du dernier compilateur du יוסף המקנא. N'oublions pas qu'en somme nous avons à faire à une simple compilation dont la majeure partie, il est vrai, appartient à Joseph b. Nathan; mais il est parfaitement loisible d'admettre que tout le n° 3 a été emprunté textuellement à un ouvrage plus ancien, et que c'est un rabbin inconnu qui rapporte l'opinion de son maître R. Iomtob. Par conséquent, il n'y a aucune conclusion à tirer de là sur la date de la compilation [1].

En résumé, de toute la discussion qui précède, il résulte que cette date doit être reculée jusqu'au dernier quart du XIIIe siècle. Le manuscrit de Paris, qui, de l'avis des juges compétents, a été écrit à la fin du XIIIe ou au commencement du XIVe siècle [2], est donc à peu près contemporain de la rédaction elle-même.

§ 4. — Joseph l'Official. — Ses ancêtres; sa famille.

1. Le plus ancien membre de la famille de R. Joseph qui soit mentionné dans notre recueil est R. Todros, de Narbonne.

Au moyen d'un calcul facile, si nous prenons comme point de départ son petit-fils R. Meschullam, pour remonter dans le passé, nous arrivons à ce résultat que R. Todros a vécu au plus tôt à la fin du XIe ou au commencement du XIIe siècle. Le nom de Todros était fréquent à Narbonne dans ces temps-là; il était porté par des personnages d'une grande situation. Voici un passage bien connu cité par l'historien Abraham Zacut [3], d'après « le livre de la tradi-
» tion du juste (ספר קבלת החסיד) : A Narbonne, en France, il
» arriva, à une époque reculée, que le roi Charles (Charlemagne?)
» demanda au roi de Babylone (au Calife de Bagdad, Haroun-al-
» Raschid?) de lui envoyer un Sage de race royale, de la tribu de
» Juda. Le roi de Babylone envoya R. Machir. Le tiers des habi-
» tants de Narbonne émigra, lorsque cette ville fut prise par les
» Musulmans. Quant à R. Machir, lui et ses descendants y devin-

[1] Les raisons morales que fait valoir M. Grætz, telles que la situation difficile des Juifs en France à partir de Philippe-Auguste, le peu de sympathie dont ils jouissent au XIIIe siècle auprès du clergé, ne peuvent être invoquées contre des preuves de fait. La prétendue hostilité des Chrétiens à l'égard des Juifs n'était pas d'ailleurs si générale, notre manuscrit même en fait foi.

[2] *Catalogues des mss. orientaux de Paris*, p. 114.

[3] *Iuchassin*, édit. Filopowski, p. 84.

» rent *chefs de la captivité* (ראשי גלות) et *Juges* [1] (שופטים). Ainsi
» R. Todros (I) le Nassi, de la race de R. Machir, fut *Gaôn* à Nar-
» bonne ; de même son descendant R. Kalonymos (I) le Grand,
» qui vécut 90 ans et laissa un fils instruit du nom de Todros (II).
» Celui-ci était savant, poète ; il composa des *Azharoth* et fit
» beaucoup de bien à Israël. Il eut pour successeur un fils très
» instruit, notre maître Kalonymos (II) le Nassi, qui vit encore et
» se trouve dans la force de l'âge. Sa renommée s'est répandue
» sur toute la terre. D'une autre branche sortit R. Todros, neveu
» de ce même R. Kalonymos le Grand (Kalonymos I) dont il vient
» d'être question, lequel neveu est mort en Italie, et a été rem-
» placé par son fils R. Moschê, savant distingué et modeste. »

Le voyageur Benjamin de Tudèle, qui vint à Narbonne vers 1165 [2], y trouva « une grande Communauté, pleine de savants illustres, ayant à leur tête R. Kalonymos, fils du grand Nassi Todros, qui rapportait son origine au roi David. Kalonymos possédait de vastes propriétés, des biens-fonds qui lui avaient été donnés par les seigneurs du pays, et que personne n'eût pu lui enlever de force [3] ». Une consultation des rabbins de Narbonne, dont il sera parlé tout à l'heure, est signée également d'un Todros b. Moschê et d'un Moschê b. Todros.

Il est difficile de décider lequel de ces Todros est désigné par celui de notre manuscrit. Il est certain, toutefois, que ce dernier, qui construit une synagogue et, sans doute, à ses propres frais, et qui « renverse, par sa prière, la maison de rendez-vous des pâtres [4] », a dû être un homme riche, considéré et influent. Peut-être est-ce le père même du 2e Kalonymos, de celui de Benjamin de Tudèle, c'est-à-dire Todros II. Dans ce cas, le grand Nassi aurait eu, outre son fils Kalonymos, un autre fils nommé Nathan.

2. R. Nathan b. Todros. ר׳ נתן בן הר״ר טודרוס

Fils du précédent. Je n'ai trouvé ce nom dans aucun autre document. Il a dû vivre à Narbonne dans les premières années du XIIe siècle.

3. R. Meschullam b. Nathan. רבינו משלם בן ה׳ר נתן

Il est né à Narbonne vers 1120, et y a passé une partie de sa

[1] Ce mot est pris dans son sens politique et administratif. La Communauté de Narbonne avait à sa tête, pendant plusieurs siècles, outre le chef de l'Académie rabbinique (ab beth-Din), un dignitaire suprême qui portait le nom de *Nassi*, de Gaôn et même celui de *Roi Juif* qui lui était donné par les Chrétiens. — Voir à ce sujet le beau travail de M. Gustave Saige, *De la condition des Juifs dans le Comté de Toulouse*, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, année 1878, p. 288.

[2] Grætz, *Geschichte..*, VI, p. 231. — M. Saige mentionne une charte datée de 1163, où figure déjà le nom de Kalonymos ; *ibid.* p. 309.

[3] מסעות בנימין, au commencement.

[4] Je ne saurais dire à quel fait se rapporte cette phrase singulière.

vie. Son nom figure au bas d'une consultation [1], émanée du collège rabbinique de cette ville, avec cinq autres noms, parmi lesquels celui de R. Abraham b. Isaac *Ab beth-din,* qui vécut à peu près de 1100 à 1180 [2]. Cette consultation qui traite la question de savoir si l'on peut, à défaut d'un vrai Séfer Thora, faire la lecture publique de la Loi dans un exemplaire ordinaire du Pentateuque (חומש) et prononcer les bénédictions d'usage, a dû être composée vers 1150.

Peu de temps après, R. Meschullam quitta Narbonne et alla se fixer dans la France du Nord, à Melun, ce qui, pour le dire en passant, indique des rapports plus fréquents qu'on ne le pense d'ordinaire entre les Communautés juives du Languedoc et celles de l'Ile-de-France. Il paraît avoir conquis rapidement une certaine autorité; nous le voyons en relations avec les rabbins les plus illustres de l'époque, notamment avec ceux de Paris. Dans les Communautés du Nord, le titre de רב « rabbin » commençait à prendre une signification officielle et administrative, analogue à celle qu'il a de nos jours ; c'est ce titre que porta R. Meschullam [3]. Il introduisit quelques innovations dans la pratique religieuse, et rendit de nombreuses décisions doctrinales et casuistiques, remarquables par un certain parti-pris d'indulgence, qui provoqua l'attention et eut le malheur de déplaire à la plus haute autorité rabbinique de ces temps, à Rabbénou Tam. Une polémique très vive, surtout du côté de ce dernier, s'engagea entre eux. On ne sait au juste comment elle se termina. Meschullam, qui témoigna dès le principe beaucoup de déférence à son rude adversaire, dut probablement céder. La plus grande partie de la correspondance échangée entre les deux contradicteurs est conservée dans le *Séfer hayaschar* de ר״ת [4], et nos Tossaphoth en portent également la trace [5].

On a contesté, il est vrai, l'identité du Meschullam b. Nathan qui signe la consultation de Narbonne et du Meschullam b. Nathan de Melun qui fut en discussion avec ר״ת. MM. Gross [6] et Kohn [7] les

[1] Cette consultation est reproduite dans les תשובות הר״מ״ב״ם, édit. Leipzig, 1859, p. 4; dans *Kolbo*, Venise, 1567, f° 13 *a ;* cf. פחד יצחק, lettre ס p. 155 *a*.

[2] Gross, *R. Abraham b. Isaak, Ab-bet-din aus Narbonne*, dans la *Monatsschrift* de Frankel, année 1868.

[3] Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens... der Juden in Frankreich*, etc., p. 23. — Cet ouvrage, paru récemment, est plein de renseignements intéressants sur la vie et les mœurs des Juifs en France et en Allemagne du IXe au XIVe siècle.

[4] *Séfer hayaschar* f° 72 *b* à 76 *b*.

[5] *Pessahim* 105 *a* v° ור״נ״מ, *Betza* 16 *a*, *Aboda Zara* 29 *b ;* cf. *Mordechaï* (Riva di Trento) IV, n° 334 et *passim*.

[6] *Monatsschrift*, année 1868, p. 290, n. 127.

[7] *Ibid.*, année 1878, p. 143. — La citation tirée du Mordechaï וכן פסקו רבינו

distinguent expressément; mais je ne me rends pas bien compte de leurs raisons. D'une part, Todros, le chef de la famille, est fixé à Narbonne, son petits-fils Mesch. b. Nathan a bien pu rester dans cette ville assez longtemps pour y devenir le collègue de R. Abraham b. Isaac; d'autre part, nous savons de façon certaine que Mesch. b. Nathan de Melun était originaire de Narbonne. Cela résulte nettement de la correspondance contenue dans le Séfer hayaschar : « Je t'en supplie, écrit Rabbénou Tam, ne crée pas dans *notre royaume* (במלכותנו) des divisions de partis; nous avons l'habitude de boire à la source de R. Salomon (Raschi); ne déshonore pas son pays par des inventions sans valeur »; et ailleurs : « J'ai remarqué que c'est la modestie de R. Samuel (Raschbam) et des Sages de France qui t'a encouragé à redresser la tête, à t'ériger en *docteur*, pour faire des victimes. » Tout cela s'adresse bien à un étranger, venu récemment du dehors. Mais voici qui est encore plus décisif : גם אשלח לך לחכמי עירך אם יודו לקולותיך ולגירסך ולמה שאתה אינך בקי בדברי גאוני מלכותך « Je t'adresserai aux Sages de ta ville; tu sauras alors s'ils acceptent tes allégements dans la pratique et tes corrections de textes. Pourquoi n'es-tu pas au courant des paroles des *gaonim de ton royaume?*... Du jour que j'ai fait ta connaissance, je n'ai entendu de toi que des choses surprenantes; c'est la faiblesse des rabbins de France et leur modestie qui ont amené la foule à t'écouter [1]... Certes beaucoup de rabbins sont sortis de ton pays, et ils n'ont pas induit en erreur les habitants de leurs villes. C'est ainsi qu'ont émigré R. Mosché haddarschan, et à sa suite R. Lévi son frère, et R. Joseph Tob-Elem qui a dirigé le royaume du Limousin et d'Anjou [2], etc. » C'est Narbonne que R. Tam a en vue dans tous ces passages; il nomme du reste cette ville en propres termes : הלא יש הנה מבני נרבינא (lis. נרבונא) שאוסרין בנרבינא מגע נכרי בחומץ שלנו. Il nous est donc bien permis de conclure à l'identité des deux

משלם מנרבונא ור' אליהו מפריש, est plutôt une preuve de l'identité des deux Meschullam; car dans le *Séfer hayaschar*, Meschullam de Melun écrit : בברכת אירוסין ונישואין בכוס אחד אמרתי לפני ר' אליהו שאין מנהג במלכותנו כי אם בכוס אחד ודנתי בפניהם [בפניו] ובפני כל חכמי פריש. D'ailleurs, le Mordechaï, dans l'édition d'Alfassi d'Amsterdam, 1730, porte : והסכימו כל גדולי צרפת רבינו אליהו מפריש ורבינו משלם מלי"און (Melun) (III, *Baba batûra*, n° 553).

[1] ומיום דעתי אותך לא שמעתי ממך כי אם תמיהות וחלישות של חכמי צרפת ושנוותנותם גרמא הדיוט לשמוע לך. — Nous donnons ces textes et la traduction sous toutes réserves. On sait combien l'édition du Séfer hayaschar est défectueuse,

[2] שהנהיג את המלכות לימורג' ואניוב. — Il s'agit là de Joseph Tob-Elem, l'ancien, qui fut antérieur à Raschi. Rabb. Tam n'a donc pu être son disciple (Grætz, VI, p. 212), et les mots ואני שמשתי לפניו se rapportent évidemment à un autre nom qui manque; Luzzatto, *Beth haozar*, Landshuth *Amude ha-Aboda*, p. 96.

Meschullam [1]. Telle est aussi l'opinion de Carmoly [2], qui avait pris connaissance de notre manuscrit; seulement il ajoute que R. Mesch. mourut longtemps avant R. Tam vers 1150. Cette assertion est contredite par la date même de la correspondance, qui eut lieu, nous l'avons vu plus haut p. 230 en 1153.

4. R. Nathan (II) b. Meschullam, dit d'Etampes. — הר'ר נתן מאטונפש בן רבינו משלם

Notre ms. donne de lui une théorie intéressante sur le sacrifice de l'agneau pascal en Egypte, rapportée par son fils R. Joseph I: שאל הגמון ממנש לה'ר יוסף אותו השה שצוה המקום לכם בפסח מפני מה, אני יוסף השבתי לו כמו שאמר מורי זקני ה'ר יוסף בשם אביו הר"ר נתן בן רבינו משלם. «L'évêque du Mans demanda à R. Joseph (l'official) : Cet agneau que Dieu vous a ordonné de manger pendant la fête de Pâque, quelle en est la signification? — Moi, Joseph, je lui ai répondu ce qu'a dit mon grand-père R. Joseph (I) au nom de son père, R. Nathan fils de Rabbénou Meschullam... (Section de בא). » M. Zunz le fait vivre vers 1150 [3]. D'après la discussion qui précède sur R. Meschullam, cette date ne peut être complètement exacte ; il faut qu'il ait vécu au moins vingt ou trente ans plus tard. Je trouve dans M. Zunz lui-même une raison pour admettre cette date approximative ; car nous verrons tout à l'heure que R. Joseph de Chartres fut le beau-frère du fils de Nathan d'Etampes, de Joseph I. Or M. Zunz dit que Joseph de Chartres a vécu dans les premières années du XIIIe siècle (1200-1210) [4]. Il est impossible dès lors de laisser subsister un si grand intervalle entre le père et le beau-frère du fils. Il est vrai que le nom de Nathan b. Mesch. est cité à côté de celui de son père Mesch. b. Nathan au bas d'une consultation adressée à R. Eliézer b. Nathan [5] (ר'א'ב'ן)

[1] Il n'y aurait de difficulté contre cette conclusion, que si la consultation de Narbonne était postérieure à celle de Maïmonide sur le même sujet, comme le paraît croire l'auteur du פחד יצחק, *loc. cit.* : ועיין עוד תשובת חכמי נרבונא לקיים דבריו ; car en supposant même que Maïmonide ait écrit sa *réponse* dans sa jeunesse (בילדותו כתב כן), elle serait toujours de beaucoup postérieure à 1150. Mais tout semble indiquer que les חכמי נרבונא ont devancé Maïmonide. Je crois devoir ajouter que l'exemplaire du *Machzor Vitry* que possède la bibliothèque de l'Alliance israélite n'a que quatre noms comme signatures de la consultation de Narbonne : Todros b. Mosché, Abraham b. Isaac, Mosché b. Joseph et Mosché b. Todros, f° 6 verso.

[2] *Ben-Chanania*, loc. cit. — M. Auerbach, dans son édition du ספר האשכול (p. VIII n. 4) penche vers la même solution, mais sans rien affirmer. M. Zunz, *Literaturgeschichte der synag. Poesie*, p. 470, admet également l'identité des deux Meschullam.

[3] Zunz, *Zur Geschichte*... p. 94.

[4] Id.. *Literaturgeschichte*... p. 470.

[5] Il était de Mayence ; son ouvrage *Zofnat Panneach*, nommé ordinairement *Ebenhaézer* est souvent cité. Il a vécu en 1150 et sans doute encore plus tard : Zunz, *zur Geschichte*. p. 49 et p. 192, *Literaturgeschichte*, pp. 259-262 ; Kohn, *loc. cit.*, p. 48.

et rapportée par le Mordechaï[1] : ותשובת רבינו משלם ששלח לר׳א׳ב׳ן אין דור יתום שאתה רבינו א׳ב׳ן בתוכה..... ואדונינו חכם כמלאך השם ומה שנראה בעיניך עשה — משלם בר׳ נתן, יוסף בר׳ אליהו, נתן ברבי משלם, מאיר בר׳ משה. Mais rien n'empêche d'admettre que R. Mesch. lui-même a vécu bien au-delà de 1150, comme cela a été établi plus haut.

R. Nathan d'Etampes est cité sous le nom de הרב ר׳ נתן בן רבינו משלם dans le recueil de commentaires sur le Pentateuque intitulé פענח רזא (sur Deutér. section ראה) : שאל מין אחד את הרב ר׳ נתן בן רבינו משלם סיבת אריכות הגלות הזה כל כך וכו׳.

« Un chrétien (מין) demanda à R. Nathan b. Meschullam : Quelle est la cause de la longue durée de votre présent exil ? Il n'en a pas été ainsi de l'exil de Babylone, qui fut la punition du plus grand de tous les crimes, de l'idolâtrie, et qui ne dura pourtant pas plus de soixante-dix ans. — Il répondit : Au temps du 1er Temple, les Israélites faisaient des images, des Astartés, des statues qui n'avaient aucune chance de durer ; mais pendant l'existence du 2e Temple, ils divinisèrent un des leurs, Jésus et ses disciples, leur appliquèrent les saintes prophéties et créèrent ainsi une divinité durable, suivie par de nombreux adorateurs. La gravité de la faute entraîna celle de la punition[2]. » Il est piquant de voir un docteur de la Synagogue tomber d'accord avec la théorie de l'Eglise et considérer, pour d'autres raisons, il est vrai, le troisième exil comme un châtiment des faits qui donnèrent naissance au Christianisme. On reconnaît du reste, par la réplique de R. Nathan d'Etampes, que ces discussions entre les fidèles des deux religions n'étaient pas toujours prises au sérieux. Nous aurons encore plus d'une fois occasion de faire cette remarque.

5. R. Joseph (I) b. Nathan (II). — ה׳ר יוסף בן ה׳ר נתן

Nous l'avons vu tout à l'heure rapportant une explication de son père Nathan d'Etampes. Notre ms. le cite encore au n° 76, sur le verset הוי מושכי העון בחבלי השוא « malheur à vous qui attirez le châtiment par les liens de la fausseté (Isaïe, V, 18) : שאל גלח אחד לר׳ יוסף קרא מפני מה אין לכם כישכושים א״ל בא עמי הלכו שניהם לשוק ושמעו סוחרי דגים ששמם הרנש שמכריזין אותן אחר כך הוליכו לשער הדגים המשובחים ולא היו מכריזין המשובחים א״ל מפני מה הן עושין כך א״ל הסחורה המשובחת מכרזת עצמה ואינה צריכה להכריז א״ל

[1] *Mordechaï*, édit. Riva di Trento, II, 757.

[2] La même réponse, un peu plus détaillée, est rapportée dans Berliner, *Pletath Soferim*, texte hébreu, p. 34, d'après le ms. de Munich, n° 252. La fin du passage où il est dit que l'exil dure depuis 13 siècles est évidemment d'un autre que R. Nathan d'Etampes ; cf. même ouvrage, texte allemand, p. 33.

לכך אין לנו כישכושין. כך אמר לי מורי זקני הר׳ יוסף בן הרב נתן בן רבינו משלם.

« Un moine demanda à R. Joseph Kara (voir plus loin § 5) : Pourquoi n'avez-vous point de cloches ? — Il répondit : Viens avec moi. — Ils allèrent tous deux au marché, et là ils entendirent les marchands de poisson qui vendaient des harengs crier leur marchandise. De là ils se rendirent au quartier des poissons de prix, et aucun marchand ne s'avisait de crier sa marchandise. R. Joseph Kara demanda alors au moine : Pourquoi en agissent-ils de la sorte ? — La bonne marchandise, telle fut la réponse, se vante d'elle-même et n'a pas besoin d'être prônée. — Eh bien ! c'est pour cela que nous n'avons pas de cloches. — Voilà ce que m'a raconté mon grand-père R. Joseph fils de R. Nathan, fils de Meschullam [1]. »

C'est notre Joseph b. Nathan qui épousa la sœur de R. Joseph de Chartres, que l'auteur du יוסף המקנא appelle pour cette raison דודינו « notre grand-oncle (n° 24) », ou אחי אם אבא מורי נ׳ע « le frère de la mère de mon maître et père d'heureuse mémoire (n° 56) », ou encore דוד ה׳ר נתן « l'oncle de R. Nathan (n° 88) ». Il vécut, par conséquent, dans le premier quart du XIIIe siècle, probablement à Etampes comme son père, ou peut-être à Sens comme son fils.

6. R. Nathan (III) b. Joseph (I) surnommé l'official. — הר׳ נתן בהר׳ יוסף

Il est encore connu sous le nom de R. Nathan de Sens [2], où il a certainement passé une partie de sa vie. C'est un des plus célèbres rabbins français du moyen âge, quoique nous n'ayons aucun écrit de lui ; mais ses commentaires sur des versets détachés de la Bible sont rapportés dans un grand nombre de recueils imprimés ou ms. Son fils le nomme ראש המדברים « le prince des orateurs », évidemment dans le sens d'habile polémiste. C'est un titre qu'il justifie à merveille. Il se plaît, en effet, à ces tournois religieux où la victoire reste au plus avisé, et il s'y joue avec une rare habileté. Aussi occupe-t-il de beaucoup la plus grande place dans notre manuscrit, qui nous transmet au moins une quarantaine de controverses soutenues par lui. Les fonctions qu'il remplissait, sa situation officielle que nous chercherons à déterminer tout à l'heure, le mettaient perpétuellement en rapport avec de hauts membres du clergé et des religieux de différents ordres, qui, pour le narguer, lui posaient toutes sortes de questions insidieuses sur le judaïsme, sur

[1] Cette plaisanterie, car ce n'est pas autre chose, se trouve reproduite dans le *vieux Nizzachon*, imprimé par Wagenseil.

[2] Neubauer dans Geiger. *Jüdische Zeitschrift*, année 1871, p. 216.

la Bible, sur les mœurs et les pratiques juives. Quant à lui, il tenait bravement tête à ses adversaires et leur répondait avec autant de franchise que de bonne humeur. On a signalé avec raison la liberté de langage de R. Nathan. Malgré les persécutions dont les Juifs avaient déjà souffert en France, surtout depuis Philippe-Auguste, ils vivaient encore en d'excellents termes avec leurs concitoyens. Il semble même qu'il y ait eu à cette époque, comme cela arriva souvent, une véritable intimité et comme une tolérance tacite entre certains rabbins et les plus hauts dignitaires de l'Eglise; autrement les uns ne se seraient pas permis de s'expliquer aussi nettement qu'ils le font sur les questions les plus délicates, et les autres n'eussent pas supporté de telles libertés. Il suffit de citer quelques passages de notre ms. relatifs à R. Nathan pour qu'on reconnaisse un moyen âge quelque peu différent de celui qu'on se représente d'ordinaire : ההגמון ממיוץ שאל לה'ר נתן נ"ע בפני הגמון משנץ ותשעה אחרים מדוע אינך מאמין במריא « L'évêque de Meaux demanda à R. Nathan d'heureuse mémoire en présence de l'archevêque de Sens et de neuf autres prélats[1] : Pourquoi ne crois-tu pas en Marie? » Voilà donc R. Nathan, provoqué par l'évêque, qui argumente contre la conception miraculeuse de Marie : il dit sa pensée tout entière[2]. « Quand il eut fini, l'archevêque de Sens se mit à rire et dit à son clergé : Si cet homme ne vous paraît pas de taille à vous répondre, nous allons en chercher un plus fort que lui. » מיד התל בהם ההגמון משנץ ואמר להם אם אין האיש הזה חשוב להשיב לכם נבקש גדול ממנו (n° 30).

Dans un passage du ms. de Hambourg, qui se trouve à la suite de la section de האזינו, et qui manque dans celui de Paris, nous lisons ces mots : פעם אחת היינו יושבין בחצר ההגמון משנץ והיו שם הרבה הגמונים וכומרים והר"ר נתן היה עמהם שאלו לו למה המתם ישו ולמה תליתם אותו « Un jour nous étions réunis dans la cour de l'archevêque de Sens. Il y avait là un grand nombre d'évêques et de prêtres, et R. Nathan était avec eux. Ils lui demandèrent : Pourquoi avez-vous fait mourir Jésus et pourquoi l'avez-vous crucifié?... » La réponse de R. Nathan, d'un tour ingénieux d'ailleurs et conçue dans des termes d'une parfaite convenance, n'offensa nullement ses interrogateurs.

Notre ms. nous fournit encore un détail de famille concernant R. Nathan. Il avait épousé sa cousine germaine, peut-être la fille de

[1] C'était sans doute à l'époque d'un concile provincial.

[2] Cet entretien est également rapporté par le *vieux Nizzachon*, au nom de ר' נתן האופסל, mais dans un langage plus grossier (section כי תשא). Voir aussi Berliner, *loc. cit.*, texte hébreu. p. 31.

son oncle R. Joseph de Chartres. Ce mariage lui attira plus d'une fois les observations et les railleries de ses amis du clergé, ce qui se comprend aisément au point de vue du moyen âge chrétien, où l'Eglise interdit d'une façon si rigoureuse les mariages consanguins, même à un degré de parenté plus éloigné que celui de cousins germains. Voici du reste un des passages se rapportant à ce fait (n° 38) :

שאל הגמון לו המלך להר' נתן נ"ע דרך בדיחותא מי אשתך א"ל בת דודי היא אמר את גרין ימה שמו וזכרו הם נושאין זה את זה ככלבים וחתולים א"ל הר' נתן כדין אנו עושין, שמצינו בבנות צלפחד שנתנו בבני (lis. כלבני) דודיהן לנשים על פי הדבר (lis. הדבור), וכן בת כלב עכסה כת' ויתנה לעתניאל אחי כלב הקטן ממנו.

« L'évêque du roi Louis (saint Louis)[1] demanda à R. Nathan d'heureuse mémoire en manière de plaisanterie : Quelle est ta femme ? Il répondit : C'est la fille de mon oncle. Alors le frère Garin (que son souvenir périsse !) s'écria : Ces gens s'unissent entre eux comme les chiens et les chats ! R. Nathan lui répliqua : Nous agissons selon notre droit, car nous trouvons à propos des filles de Zelophchad qu'elles furent données comme femmes aux fils de leurs oncles, et cela sur l'ordre de Dieu (Nombres, XXVI, 11). De même pour Achsa, la fille de Caleb, il est écrit que son père la maria avec Othoniel « le frère cadet de Caleb[2] » (Juges, I, 13).

R. Nathan l'official est cité sous ce nom dans nos Tossaphoth sur le Talmud de Babylone[3]. On y rapporte de lui une interprétation d'un verset du Deutéronome, qui est tant soit peu forcée, mais qui dénote bien la tendance de son esprit et ses préoccupations de polémiste. Le recueil des Tossaphoth sur le Pentateuque דעת זקנים contient également un certain nombre de ses explications de textes, entre autres un joli apologue sur le déluge[4]. De même le recueil intitulé מנחת יהודה le cite à plusieurs reprises, et notamment à propos du passage de l'Exode relatif à Amalek[5]. Dans tous ces ouvrages il faut corriger אופניאל par אופציאל. Les éditeurs, ne comprenant pas le sens de ce mot, l'ont généralement défiguré.

Le titre « l'official » accompagne presque invariablement le nom de R. Nathan dans les nombreuses sources où il est cité. Notre

[1] Dans le ms. de Munich dont s'est servi M. Berliner, cet évêque est celui de Sens : ההגמון משאנץ אמר אל המלך שאל להרב ר' נתן דבר בדיחותא מי אשתו. « L'évêque de Sens dit au Roi : Demande à R. Nathan, comme chose plaisante, quelle est sa femme », *loc. cit.* p. 34 du texte hébreu.

[2] Les mots אחי כלב « frère de Caleb » signifient cousin germain de Caleb, ou ils se rapportent à קנז père d'Othoniel. La généalogie de ce dernier est douteuse.

[3] Taanith, 9 *a*.

[4] *Daath Zekénim*, f° 35 *b*, 88 *a*.

[5] *Minhath Iehuda*, f° 39 *a*, 52 *a*.

ms. dit une fois en propres termes : שאל כומר אחד להה׳ר יוסף בהה׳ר נתן נ״ע האופיציאל בכינוי « Un curé demanda à R. Joseph fils de R. Nathan (que son âme repose en paix !) surnommé l'official. » Il est même nommé quelquefois l'official tout court [1]. Que faut-il entendre au juste par cette dénomination? R. Nathan était-il, comme le pense M. Grætz, un *bailli*, un intendant, un administrateur de la fortune personnelle de l'archevêque de Sens [2] ? Le mot official, suivant le travail savant publié récemment par M. Paul Fournier dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* [3], a un sens bien plus spécial : il désigne un fonctionnaire généralement ecclésiastique, ayant des gages fixes, à qui les évêques de France déléguaient : 1° le droit de juridiction dont ils étaient investis eux-mêmes; 2° la charge d'apposer le sceau de l'évêché sur les actes passés par les particuliers, formalité suffisante pour conférer aux contrats le caractère d'authenticité. « Il faut distinguer l'official principal qui, résidant dans la ville épiscopale, a un mandat général pour tout le diocèse, et l'official forain dont la compétence est restreinte. » Ce n'est que vers la fin du XIIe siècle que l'official apparaît dans les pays du centre et du nord de la France.

Ce qui est curieux, c'est qu'un Juif ait pu exercer de telles fonctions. Il se pourrait, à la vérité, que la mission de R. Nathan fût réduite à la juridiction de ses coreligionnaires, habitant le diocèse de Sens, et à l'authentication de leurs seuls contrats par le sceau épiscopal. Rien cependant, dans nos sources, ne nous autorise à l'affirmer. Une chose certaine, c'est que R. Nathan vivait sur un pied d'étroite familiarité avec l'archevêque de Sens, paraissant au palais épiscopal lors des synodes provinciaux, accompagnant son maître dans ses voyages, et gardant toujours avec lui la plus étonnante liberté de parole (nos 3, 30, 39 et *passim*). Cela prouve du moins qu'il occupait un rang élevé dans l'administration de l'archevêque, dont la province ecclésiastique était si étendue. Une autre preuve des hautes fonctions qu'il remplissait sont les conférences fréquentes qu'il eut avec les évêques de Meaux, de Poitiers, d'Angoulême (n° 85), d'Angers (n° 70), avec l'abbé de Cluny qu'il entretint à Moulins (f° 16 *b*), avec l'évêque du roi et le confesseur de la reine, avec un grand nombre de prêtres dont la qualité n'est

[1] Par exemple dans *Daath Zekénin*, f° 39 *a*, on l'appelle הר״א = הרב אופציאל ; de même dans des compilations encore manuscrites. Un commentaire sur Job qui se trouve à Parme, n° 582, porte ces mots : ושמעתי כי חכם אחד מצרפת אופיסיאל שמו ; *les Rabbins français*, p. 553.

[2] Grætz, *Geschichte*, VI, p. 438.

[3] Année 1879, 3e livraison, pp. 296-331. Voir aussi Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne*, etc., pp. 20 et 21.

pas indiquée (גלח, כומר), avec des Cordeliers, avec le frère Garin, enfin avec le Pape lui-même. Nous verrons d'ailleurs dans un instant que le titre d'official paraît avoir passé de R. Nathan à son fils Joseph. En outre, vers la fin du xve siècle, l'auteur du « Emek habacha », R. Joseph Hacohen, trouve à Avignon un don Abraham official qui était originaire de la province d'Aragon [1]. Il y a là un petit problème historique que je me permets de signaler à l'attention de M. Paul Fournier.

7. R. Joseph (II) b. Nathan (III) l'official. — ר׳ יוסף בה׳ר נתן

Il est probablement né à Sens, vers le milieu du XIIIe siècle. Le recueil du יוסף המקנא, dont il est le principal auteur, ne permet pas d'affirmer qu'il était official comme son père. Mais ce titre lui est formellement attribué dans le ms. n° 604 de la bibliothèque Bodléienne intitulé חדושי צרפת, où se lisent ces mots [2] : וה׳ר יוסף האופציאל מישב הכי.

Lui aussi, comme son père, voyagea beaucoup et fut en rapport avec de nombreux ecclésiastiques et dignitaires de l'Eglise. Il soutient, entre autres, des discussions avec les évêques du Mans (n° 25), de Vannes (n°s 54, 58, 107), de Saint-Malo (n° 113), avec un Jacobin (n° 17) qui le rencontre sur la route de Paris (יקופין אחד מצא ר׳ יוסף בדרך פריש ואמר לו et au bas du morceau יוסף ב׳ר נתן ז״ל), avec des Cordeliers (n°s 19, 56) et des prêtres non désignés autrement. Il est bon de remarquer qu'il n'eut pas de conversation avec l'archevêque de Sens ; le recueil du moins n'en donne aucune.

Outre l'ouvrage de יוסף המקנא, il paraît avoir composé un commentaire suivi sur le Pentateuque. Cela résulte du moins des mots qui terminent la note reproduite au § 3 : כך יזכני להשלים...ופשר החומש אשר החילותי. Suivant une conjecture ingénieuse de M. A. Kisch [3], il serait également l'auteur de la relation hébraïque de la *Disputation* de R. Iechiel de Paris. Le fait est que dans le ms. de Paris comme dans celui de Hambourg cette relation suit immédiatement le יוסף המקנא. Les deux ouvrages datent, dans tous les cas, de la même époque.

R. Nathan official avait eu encore un ou deux autres fils. Le ms. de Paris parle à deux reprises d'un frère de R. Joseph qui est désigné sous le nom du saint R. Eliahou (n° 40 et plus haut p. 229). Cette épithète de saint indique que R. Eliahou est mort martyr

[1] *Emek habacha*, p. 68 de la traduction allemande de Wiener.

[2] Communication de M. Neubauer ; cf. *Jüdische Zeitschrift*, de Geiger, année 1871, p. 217 ; *les Rabbins français*, p. 558.

[3] *Monatsschrift*, année 1874, p. 66.

dans une persécution religieuse ou victime d'un assassinat ; mais nous n'avons aucun détail sur les causes et les circonstances de sa mort. On s'attendrait, à en juger par les termes dont se sert R. Joseph : « (j'ai profité) aussi du miel de mon frère le saint R. Eliahou », à ce que ce nom se rencontrât souvent dans notre manuscrit. Cependant le nº 40 est le seul contenant une conversation qui lui soit personnellement attribuée. Le chancelier de Paris lui ayant demandé pourquoi la loi mosaïque avait fait du contact ou du voisinage d'un mort une cause d'impureté, il lui donna une réponse passablement hardie : השיב לו אחי ר׳ יוסף הקדוש ר׳ אליהו הקב״ה מגיד מראשית אחרית מה שעתיד להיות, וגלוי לפניו שעתידה אומה אחת לבא שתהא אומרת שקבל עליו מיתה, לפיכך החמיר בטומאתה להודיע לכל שהוא מואס בה יותר מדבר אחר שאפילו כלי חרש שנטמא באהל טעון שבירה.

« Le frère de R. Joseph, le saint R. Eliahou, lui répliqua : Dieu connaît d'avance tous les événements futurs ; il savait qu'un jour une nation viendrait dire qu'il (Dieu) a accepté volontairement la mort. C'est pourquoi il s'est montré si sévère pour les impuretés de la mort ; il voulait apprendre à tous qu'il l'a en horreur plus que toute autre chose, puisque même un vase en argile rendu impur dans une tente (où il y a un mort) doit être brisé [1]. »

Le ms. de Hambourg mentionne encore un autre fils de R. Nathan, du nom de R. Ascher ר׳ אשר בר׳ נתן. Il expose à un moine de Chaumont ou de Montchauvet (voir plus loin § 7) ses idées sur les lois mosaïques relatives aux animaux prohibés (Deutér. ch. XIV) ; (l. ממונקלביט) והר׳ר אשר בן הר׳ר נתן ז״ל השיב לגלח ממונקניט ; il exprime sa manière de voir au sujet des sacrements et des hosties à propos du verset d'Osée ch. IX, v. 4 : הר׳ר אשר בן הר׳ר נתן אמר ; enfin dans un entretien sur Habacuc, ch. II, v. 3, un moine ayant soutenu à R. Nathan que le long retard du Messie attendu par les Juifs est une preuve que ce Messie est déjà venu et que c'est Jésus, R. Ascher répond à cette assertion : והר׳ אשר השיב. Les trois passages sont reproduits dans le ms. de Paris, mais seulement en marge ; le nom de Ascher n'y figure pas. Le premier passage a les mots אני הצעיר השבתי לגלח אחד ממונקלביט « moi l'humble j'ai répondu à un moine de Montchauvet », le deuxième משיבים אנו להם « nous leur répliquons », le troisième השבתי לו « je lui répondis ». Cette suppression du nom de Ascher dans le ms. de Paris a quelque chose de singulier. Ce qui est à noter encore, c'est que le nom du « saint R. Eliahou » manque absolument dans

[1] Il est inutile de faire remarquer que R. Eliahou qui parle ici n'est pas le même que l'auteur de la préface du יוסף המקנא. Carmoly avait fait cette confusion : *Ben-Chanania* à l'article cité.

le ms. de Hambourg. L'un, du reste, est aussi inconnu que l'autre. Il paraît probable que les passages portant le nom de Ascher ont été ajoutés après coup au recueil primitif du יוסף המקנא ; le ms. de Hambourg les a insérés dans le corps même de l'ouvrage, tandis que celui de Paris, plus ancien, les donne pour ce qu'ils sont : des additions postérieures.

Il nous reste encore, pour terminer ce qui concerne la famille de Nathan l'official, à dire quelques mots de son oncle maternel R. Joseph de Chartres. Son nom complet était probablement Joseph b. Ascher [1]. La chronique du *Séder haddoroth* le compte au nombre des disciples des trois petits-fils de Raschi [2]. Il est cité trois fois dans notre ms. (nos 24, 56, 58). Ses interlocuteurs sont des membres du clergé, mais ne sont pas désignés d'une façon précise. Voici une de ses réponses (n° 24), où se remarque ce ton de badinage que nous avons déjà signalé : שאל גלח אחד לדודינו ה"ר יוסף מקרטרש מפני מה נגלה הק' בסנה יותר מעץ אחר והשיב לפי שאין יכולים לעשות ממנו צלם « Un moine demanda à notre oncle R. Joseph de Chartres : Pourquoi Dieu s'est-il manifesté dans un buisson plutôt que dans une autre espèce d'arbres ? Il répondit : C'est parce qu'il est impossible de s'en servir pour fabriquer une image (un crucifix) [3]. »

M. Zunz suppose, comme il a été déjà dit plus haut (p. 238), que R. Joseph de Chartres florissait vers 1200 ou 1210. Suivant le même auteur, il a composé une élégie commençant par ces mots : אלהים בעלונו זולתך אדונים, et relatif au massacre de York en Angleterre (1191), où Iomtob de Joigny périt comme martyr [4]. Il est cité aussi dans le *Séfer mitzwoth haggadol* de R. Mosché de Coucy à propos de la défense faite aux descendants d'Ammon et de Moab d'entrer dans la communauté juive [5]. La même interprétation est rapportée dans la compilation exégétique de R. Iehouda b. Eléazar (מנחת יהודה) sous le nom de Joseph מקרפנטרא"ש (de Carpentras) qu'il faut corriger en קרטרש [6] (Chartres).

ZADOC KAHN.

(*La suite prochainement*).

[1] Neubauer dans *Jüdische Zeitschrift*, l. c., p. 218.

[2] *Séder haddoroth*, édit. Karlsruhe, 1769, p. 55, col. 2.

[3] Le moine pensait, lui, à la *couronne d'épines* dont le buisson de Moïse aurait été l'annonce figurée ; cf. Berliner, *loc. cit.*, texte hébreu, p. 29 : אמר גלח אחד השם נראה בסנה לרמוז לעטרת הקוצים שהושמה ליש"ו כשתלוהו היהודים. Dans cet extrait du ms. de Munich, la réponse de Joseph de Chartres est attribuée encore à R. Nathan et à R. Mathathyiah de Chartres.

[4] Zunz, *Literaturgeschichte*... p. 470.

[5] Edition de Venise, 1547, f° 39, col. *d*. Dans notre ms. l'explication de cette défense est rapportée à R. Nathan (n° 48).

[6] Cf. Berliner, *loc. cit.*, texte allemand, p. 32 et note 48.

LA CONTROVERSE DE 1240

SUR LE TALMUD

L'intérêt qui s'attache à la controverse sur le Talmud qui eut lieu à Paris, sous saint Louis, en 1240, est de plusieurs sortes. C'est avant tout un intérêt historique de premier ordre, mais au point de vue littéraire aussi, cette controverse a une grande importance. Elle produit les premiers monuments de cette littérature anti-juive qui compte de si nombreux écrits et qui, à travers le *Fortalitium fidei*, le *Pugio fidei* et tant d'autres ouvrages singuliers, a abouti à Eisenmerger et à Chiarini. A ce titre, elle a une valeur toute particulière et mérite de fixer l'attention. A part le *De insolentia Judæorum* d'Agobard, sous Louis le Débonnaire, nous ne connaissons guère d'ouvrage antérieur à 1240 où la doctrine des Juifs et principalement la doctrine rabbinique ait été attaquée, et jamais elle ne l'avait été avec cette méthode et cette précision que montrèrent les adversaires des Juifs en 1240. C'est à partir de ce moment que la science de la controverse talmudique est fondée chez les chrétiens, et les futurs ennemis de la littérature rabbinique n'ajouteront pas grand'chose, au fond, aux arguments qui furent produits alors contre le Talmud.

Rappelons brièvement les faits. En 1239, un Juif apostat, Nicolas Donin, de La Rochelle, porta devant Grégoire IX une accusation en règle contre le Talmud. Le pape adressa des bulles aux évêques de France, d'Angleterre, de Castille, de Léon, aux rois de France, d'Angleterre, d'Aragon, de Castille, à l'évêque et au prieur des frères prêcheurs et des frères mineurs de Paris : les exemplaires du Talmud devaient être saisis et une enquête ouverte sur cet ouvrage. En France seulement, à ce qu'il semble, il fut donné suite à ces bulles. Les exemplaires du Talmud furent saisis et transportés à Paris et une enquête fut organisée. On ne

connaît pas bien tous les faits de cette enquête ni l'ordre dans lequel ils se succédèrent, mais on sait qu'Eudes de Châteauroux, chancelier de l'Université de Paris et plus tard légat du Saint-Siège en Terre-Sainte y prit une très grande part et que la controverse qui eut lieu à Paris, en 1240, entre Nicolas Donin et quatre rabbins (Yehiel de Paris, ou, d'après les sources latines, Vivo de Meaux[1], Juda b. David de Melun, Samuel b. Salomon[2], Moïse de Coucy), en forme un des épisodes les plus importants. Le Talmud fut condamné et les exemplaires saisis furent brûlés publiquement à Paris probablement en 1242, sinon en 1244. En 1247 et 1248, ce procès eut une suite sur laquelle on trouvera des détails plus loin (article : *Bulles inédites des Papes*).

Il existe deux relations de cette controverse : une relation hébraïque et une relation latine. La première a été imprimée en partie, d'après un manuscrit incomplet de l'ancienne bibliothèque de Strasbourg, dans les *Tela ignea* de Wagenseil. Elle a été en entier éditée en 1873, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, sous le titre de *Vikkuah Rabbenu Yehiel mi-Paris* (controverse de Rabbi Yehiel de Paris[3]). La relation latine se trouve dans le manuscrit latin n° 16,558 de la Bibliothèque nationale, f° 231. Elle est beaucoup moins étendue que l'autre, mais ce manuscrit contient encore sur les faits qui nous occupent beaucoup d'autres renseignements dont nous allons montrer l'importance.

Le manuscrit a pour titre *Extractiones de Talmut* (Extraits du Talmud). C'est un ouvrage composé après l'auto-da-fé du Talmud, sur les ordres d'Eudes de Châteauroux et dans le des-

[1] Dans notre article sur le *Rôle des Juifs de Paris en 1296*, nous avons demandé si, par hasard, le Vivant de Meaux qui est nommé dans le rôle de 1292, ne pourrait pas être notre célèbre R. Yehiel (Voir le 1er numéro de la *Revue*, p. 70). Nous ne le pensons pas, car nous ne croyons pas qu'on puisse sérieusement mettre en doute l'exactitude des témoignages suivant lesquels R. Yehiel aurait quitté Paris (après 1257), aurait été à Acre et serait enterré à Caïffa (Voir Carmoly, *France isr.*, p. 74, et Zunz, dans l'édition Asher de Benjamin de Tudèle, 2e vol., p. 258). Ce qui est moins certain, c'est l'âge que pouvait avoir R. Yehiel à l'époque de la controverse. On admet généralement qu'il a été le disciple de Juda Sir Léon, de Paris, et qu'il lui a succédé à la tête de l'école talmudique de Paris immédiatement après la mort de Sir Léon, en 1224. Or si nous savons bien sur quoi s'appuie la première de ces deux assertions, la seconde repose sur un renseignement de Salomon Loria (consultation 29) qui ne prouve nullement la succession immédiate des deux rabbins. Si les deux assertions sont également exactes, il faudrait admettre qu'en 1224 R. Yehiel avait au moins vingt-cinq à trente ans, quarante-et-un à quarante-six ans en 1240, et il aurait eu plus de quatrevingt-dix ans en 1292.

[2] M. Graetz dit (tome VIII, 2e éd., p. 105) que ce rabbin était de Château-Thierry. Cette opinion est contestée par M. Gross (dans *Magazin*, de Berliner, IV, p. 179), qui suppose que notre Rabbin est Sir Morel de Falaise. Cf. *Monatsschrift*, de Graetz, 1869, p. 148.

[3] ויכוח רבינו יחיאל מפריס, Thorn, 1873; in-8° de 19 p.

sein d'éclairer les théologiens sur les erreurs, les obscurités et les blasphèmes du Talmud, afin qu'ils ne puissent point, par ignorance, considérer le Talmud comme un livre sans danger et qui dût être toléré (Voir le Prologue et f° 230). L'auteur s'est fait aider par deux chrétiens « très érudits en hébreu », et dans la relation hébraïque également Rabbi Yehiel constate que beaucoup de clercs avaient appris l'hébreu chez les Juifs[1]. Nicolas Donin prêta sans doute son concours aux deux savants chrétiens. L'ouvrage se compose de deux parties : dans la première, les matières extraites du Talmud sont classées systématiquement sous un certain nombre de rubriques (De l'autorité du Talmud et des docteurs, des blasphèmes, etc.) ; dans la seconde, elles se suivent dans l'ordre des traités talmudiques. A la fin se trouvent, entre autres documents, les 35 chefs d'accusation que le pape avait portés contre le Talmud, avec un commentaire, les réponses de R. Yehiel et de R. Juda, les bulles du pape Grégoire IX et enfin la condamnation de 1248 prononcée par Eudes de Châteauroux[2].

Nous nous proposons de faire connaître ici ce commentaire des 35 chefs d'accusation contre le Talmud (ou articles, comme les nomme notre manuscrit) énumérés dans la bulle de Grégoire IX. Nous en donnons plus loin le texte, avec une traduction française. Il y a plusieurs raisons de publier cet important passage de notre manuscrit.

Tout d'abord, en comparant ce commentaire des « articles de la lettre du Pape » avec la relation hébraïque de la controverse (le *Vikkuah*, comme nous l'appellerons dorénavant), on est frappé de la ressemblance des arguments produits contre le Talmud, ici par Nicolas Donin, là par l'auteur des *Extractiones*. On pourrait considérer souvent ce commentaire comme une traduction littérale

[1] P. 10 de l'édition de 1873.

[2] Une partie de ces dernières pièces, ainsi que le Prologue, ont été imprimées dans Echard, *Sancti Thomæ Summa suo auctori vindicata*, Paris, 1708, p. 572 et suiv. Voir aussi Echard, *Scriptores ordinis predicatorum*, tome I, p. 128 et suiv. Cf. *Monatsschrift*, de Graetz, 1869 (Levin) et 1874 (Kisch), et naturellement l'Histoire des Juifs, de Graetz, tome VII, l'excellente note 5. Des extraits du ms. des *Extractiones* se trouvent également dans un ouvrage extrêmement rare (on dit que l'édition a péri dans un naufrage) et dont M. le baron James-Edouard de Rothschild vient de trouver un exemplaire. Cet ouvrage a pour titre : *Collectio Judiciorum de novis erroribus....*, par Charles Duplessis d'Argentré, tome Ier. Paris, Nicolas Duchesne, 1755, in-f°. Pages 146-156, anno 1238, se trouve un chapitre qui porte le titre suivant : « Censoria animadversio Parisiensium magistrorum in libros Thalmud, et ipsa bulla Gregorii Papæ IX de impiis dictis lib. Thalmud, tum sententia Odonis cardinalis Tusculani. »

ou au moins une traduction libre de nombreux passages du *Vikkuah*. Il est donc de toute évidence que le commentaire des 35 articles de la bulle a été écrit sous l'inspiration directe et la dictée de Nicolas Donin. En disposant les différents passages du commentaire dans l'ordre que suit le *Vikkuah*, on aurait pour ainsi dire une grande partie de ce *Vikkuah* mis en latin et on complèterait la relation latine de la controverse (ou Confession, comme l'appelle le ms.), qui est d'une grande brièveté.

L'étude de ce commentaire offre encore un autre intérêt. Il est un spécimen des plus curieux de la manière dont les chrétiens du XIIIe siècle traduisaient le Talmud en latin. Il faut rendre justice aux deux clercs qui ont prêté leur concours à l'auteur des *Extractiones*. A part leur erreur sur le sens du mot *goy* dont nous parlerons tout à l'heure, leur traduction est exacte, précise, très scientifique, et le sens des passages est en général bien saisi, grâce sans doute à la collaboration de Nicolas Donin. On ne leur adressera qu'un seul reproche : c'est qu'ils traduisent mot-à-mot, servilement, de telle sorte qu'il est absolument impossible de les comprendre si on n'est pas talmudiste et si on ne sait pas mettre sous les mots latins les expressions mêmes du Talmud [1].

Enfin cet échantillon des *Extractiones* montrera que cet ouvrage pourrait utilement servir à la critique et à la correction du texte talmudique, tel que nous l'avons aujourd'hui. On sait que ce texte est très corrompu, très fautif, et qu'aucun grand effort n'a encore été fait pour le corriger. M. Rabbinowicz, de Munich, publie depuis quelques années, principalement d'après un manuscrit de la bibliothèque de cette ville, des variantes talmudiques sous le titre de *Dikduké Soferim* et cette publication, qui n'est pas encore achevée, contribuera beaucoup à la rectification du texte. Les *Extractiones* pourraient aussi servir à faire une collection de variantes qui ne manqueraient pas d'intérêt. Nous signalons plus loin, dans les notes, toutes celles que nous avons remarquées dans le commentaire des 35 articles de la bulle de Grégoire IX.

La concordance remarquable qui existe entre le *Vikkuah*, le commentaire des 35 articles et la *Confessio* des *Extractiones* (fos 230-231), prouve l'exactitude des relations que nous possédons sur la controverse. Le *Vikkuah* contient à peu près tout ce qui se trouve dans le commentaire des articles et dans la *Confessio*,

[1] Entre autres singularités de la traduction, on remarquera les participes présents employés pour traduire un temps du verbe hébreu qui est à la vérité un participe présent, mais qui a souvent le sens de l'indicatif présent.

et réciproquement ceux-ci contiennent une grande partie du *Vikkuah*, qui est plus développé. Il est difficile de dire quel ordre a été suivi dans la controverse. Il paraît certain que Nicolas Donin, qui, d'après le *Vikkuah*, a conduit les débats, n'a pas pris pour texte ni pour guide les articles de la bulle pontificale. Ni le *Vikkuah* ni la *Confessio* ne suivent l'ordre de ces articles, et il est même difficile de reconnaître un ordre quelconque dans la *Confessio*. L'ordonnance du *Vikkuah* est au contraire excellente, rationnelle, et supérieure même à celle des 35 articles. A cet égard la relation du *Vikkuah* paraît meilleure que celle des *Extractiones* et plus digne de foi.

La matière de la controverse est, en effet, distribuée comme suit dans le *Vikkuah* :

I. Introduction : Sur la valeur et l'autorité du Talmud, l'importance exagérée qu'il a prise chez les Juifs (f°s 1 à 3 de l'édition de 1873).

II. Sur les blasphèmes qu'il contient contre Jésus (f° 4) :

a. Jésus serait condamné en enfer au supplice de la boue bouillante.

b. Il serait fils illégitime de Marie et de Ben Sotada.

III. Blasphèmes contre Dieu et contre la morale (f°s 6 et 7) :

a. Dieu demande à être relevé du serment qu'il a fait de détruire le temple.

b. Un serment ou un vœu peuvent être annulés par la permission de trois personnes ou d'un seul docteur.

c. Un serment ou un vœu faits dans l'année sont nuls si, au commencement de l'année, on a pris la précaution de dire : Je veux que tous les serments et vœux que je ferai dans l'année soient nuls et non avenus.

d. Dieu a demandé qu'un sacrifice expiatoire fût offert pour lui, parce qu'il avait eu le tort de diminuer les dimensions et l'éclat de la lune, qui, au commencement de la création, avait été aussi grande et aussi lumineuse que le soleil.

IV. Blasphèmes contre les chrétiens (f° 8 à 11 ; nous ne citons que ceux qui sont reproduits dans la partie des *Extractiones* qui nous occupe) :

a. On peut ou doit tuer le meilleur des goyim [1].

[1] Nicolas Donin et l'auteur des *Extractiones* veulent absolument appliquer le mot aux chrétiens.

b. Un goy qui se repose le samedi mérite la mort.

c. Un goy qui s'occupe de l'étude de la Loi mérite la mort.

d. L'argent des goyim est dévolu aux Juifs, donc il est permis de les voler ou de les tromper.

e. Si le bœuf d'un Israélite a frappé de la corne le bœuf d'un goy, le propriétaire ne paie point le dommage.

f. Il est permis de se moquer des idoles (du christianisme).

g. Il est défendu de dire : Que ce goy est beau !

h. Il est défendu de rendre à un goy un objet qu'il a perdu.

i. Dans une de leurs prières, les Juifs insultent trois fois par jour les chrétiens, le clergé, le roi, etc.

j. Les Juifs ne souffrent que douze mois au plus dans l'enfer, les disciples de Jésus éternellement.

V. Erreurs, sottises et absurdités (f° 13) ; (nous ne citons que celles qui sont reproduites dans la partie des *Extractiones* qui nous occupe) :

a. Depuis la destruction du temple, Dieu ne s'est réservé dans le monde qu'un espace de quatre coudées carrées.

b. Singulières occupations de Dieu pendant les quatre veilles de la nuit : il pleure, il enseigne la Loi aux enfants.

c. Les rabbins peuvent renverser une disposition formelle de la Loi ; par exemple : dispenser de sonner de la trompette (schofar) le 1er jour du septième mois, ou de porter la palme (loulab) le 15e jour de ce mois, si ces jours sont un samedi.

d. A propos d'une discussion entre rabbins où Dieu est intervenu et où cette intervention a été repoussée par eux, Dieu s'est écrié, en plaisantant : Mes enfants m'ont vaincu !

e. Dans le paradis, le Léviathan est servi à la table des justes.

On remarquera tout d'abord que cet ordre suivi dans le *Vikkuah* est, dans ses traits généraux, exactement celui de la première partie des *Extractiones*, qui est composée comme suit :

Autorité du Talmud et des docteurs ;	folios	5 à 12
Blasphèmes contre Jésus ;	—	12 à 14
Blasphèmes contre Dieu ;	—	14 à 18
Blasphèmes contre les chrétiens ;	—	18 à 24
Erreurs, sottises, turpitudes, « immondices », fables ;	—	24 à 96

C'est un argument très fort en faveur de l'ordre suivi par le *Vikkuah*. La comparaison détaillée du *Vikkuah* avec le commentaire des 35 articles et la Confession de R. Yehiel et de R. Juda nous a paru, du reste, assez curieuse pour que nous la donnions ici. Nous prendrons pour base de cette comparaison les 35 articles de la bulle pontificale, et nous mettrons en regard trois colonnes où sont indiqués les passages correspondants du *Vikkuah*, de la Confession de R. Yehiel, et de la Confession de R. Juda :

Col. V. *Vikkuah ;* les numéros sont ceux du résumé que nous venons de faire de cet écrit.

Col. Y. Confession de R. Yehiel ; les numéros sont ceux qui se trouvent dans la reproduction de ce passage des *Extractiones* qu'on trouvera plus loin.

Col. J. Confession de R. Juda ; même observation pour les numéros.

Tableau pour la concordance des relations de la controverse sur le Talmud.

LES 35 ARTICLES.	V	Y	J
I. Il y a deux lois, la loi orale, la loi écrite.....	I	XII	
II. La loi orale vient de Dieu.....	»		
III. Les Juifs l'ont retenue longtemps par cœur....	»		
IV. Elle a été rédigée par les scribes.....	»		
V. Les scribes sont supérieurs aux prophètes.....	»	IV	
VI. Ils peuvent renverser des dispositions de la Loi écrite :			
Par exemple celle du schofar.....	V *c*	V	
Ou celle des loulab.....	V *c*	VI	
VII. Il faut les croire, quand même ils diraient que la droite est la gauche ou que la gauche est la droite.....			
VIII. Qui n'observe pas leurs lois, mérite la mort...			IV
IX. Les enfants doivent plutôt apprendre le Talmud que la Bible.....			V
X. Tuez le meilleur des goyim (à propos des Égyptiens).....	IV *a*		
XI. Un goy qui se repose le samedi mérite la mort.	IV *b*		
XII. Au sujet des goyim :			
Pas d'indemnité pour leur bœuf frappé ; les deux envoyés de Rome.....	IV *e*		
Leur argent est dévolu aux Juifs.....	IV *d*		
Permis de garder un objet perdu par eux..	IV *h*		
Erreur de compte permise avec eux.....	IV *d*		
XIII. Un serment ou vœu est levé par une protestation faite au commencement de l'année.....	III *c*	XXII	

LES 35 ARTICLES.	V	Y	J
XIV. Ou par trois hommes ou par un docteur.....	III *b*	XVIII	
XV. Dieu et la lune.....	III *d*		
XVI. Dieu se repent d'avoir juré la destruction du temple et demande à être relevé de ce serment.....	III *a*		
XVII. Même question.....		XIII	
XVIII. Dieu se maudit d'avoir détruit le temple.....			
XIX. Dieu ment à Abraham.....		XIV	
XX. Dieu engage Samuel à mentir.....			
XXI. Dieu a gardé dans le monde un espace de quatre coudées.....	V *a*		
XXII. Les occupations de Dieu pendant les quatre veilles.....	V *b*	XXIII XXIV XXV	
XXIII. Dieu s'adresse à lui-même une prière.....			
XXIV. Dieu dit : Mes enfants m'ont vaincu !.....	V *d*		III
XXV. Dieu pleure trois fois par jour.....			
XXVI. Jésus est enfant illégitime.....	II *b*	III	I
XXVII. Son supplice en enfer.....	II *a*		II
XXVIII. Permis de se moquer des idoles.....	IV *f*		
XXIX. Mots injurieux usités contre les goyim. Défense de dire : Que ce goy est beau !.....	IV *g*		
XXX. Prière insultante pour les goyim, les clercs, le roi.....	IV *i*		
XXXI. Les Juifs, douze mois dans l'enfer ; les goyim toujours.....	IV *j*	XVI XVII	
XXXII. Qui étudie le Talmud est sûr de gagner la vie future.....			
XXXIII. Qui jeûne, pèche.....			
XXXIV. Sur Adam.....		X	
XXXV. Sur Noé et Cham.....			

On voit que les diverses relations sont presque identiques, à part l'ordre des matières. On voit aussi que plus d'une question énoncée dans les 35 articles a probablement été omise, comme accessoire, lors de la controverse. D'un autre côté, plusieurs points énoncés dans le *Vikkuah* ont été omis pour le même motif par l'auteur des *Extractiones*.

Disons un mot du fond du débat. Nous n'avons pas à y entrer, ni à défendre ou à disculper le Talmud, nous nous contentons de faire quelques observations nécessaires pour l'intelligence des textes qu'on va lire.

Il est hors de doute que les juges qui ont condamné le Talmud étaient de bonne foi, Nicolas Donin seul ne l'était pas. Etant donnée leur ignorance absolue de l'histoire de la formation du

Talmud, l'impossibilité pour eux de saisir l'esprit de ce vaste recueil, l'absence de toute règle de critique historique ou scientifique, les préjugés aussi et le fanatisme y aidant, le Talmud devait succomber, et on doit se borner à regretter la barbarie de l'époque, qui livre au feu, sans scrupule et sans remords, un des monuments les plus curieux de la pensée humaine. Pas un seul des arguments invoqués contre le Talmud ne soutient l'examen.

Ecartons d'abord du débat tout ce qui regarde l'autorité même du Talmud et des docteurs, l'institution d'une loi orale. Ce sont des questions de pure théologie, pour lesquelles on ne brûlera plus personne ni rien. C'est à peine si l'on peut comprendre aujourd'hui qu'une pareille question ait jamais soulevé, ailleurs que dans l'école, la moindre objection.

Ecartons aussi le reproche de blasphème contre Dieu, les arguments tirés des prétendues sottises, absurdités, « immondices » et immoralités du Talmud. Le Talmud est un livre profondément religieux, c'est le plus singulier des contre-sens que de lui attribuer des intentions de blasphème contre Dieu ou contre les règles de la morale. Mais le Talmud est de son temps et de son pays, il n'a pas le même tour d'imagination que nous ni les mêmes pudeurs [1]. Il reste, en partie, une espèce de code, et tous les codes du monde ont, pour la précision crue du langage, des immunités spéciales. Tous les arguments de cette espèce sont, du reste, tirés de cette partie du Talmud qu'on appelle l'Aggada et à laquelle les juges de 1240 n'ont absolument rien compris. L'Aggada, ce sont ces jeux où se complaisait et se délassait, après l'étude sérieuse, l'imagination des docteurs et où elle se donnait pleine carrière. Aller prendre au sérieux et traiter gravement ces contes merveilleux, ces légendes, toutes ces inventions folles, mais souvent délicates et poétiques, des rabbins de Babylone, c'est commettre la plus lourde bévue. Il faut s'en amuser avec les docteurs, elles sont le charme et la récréation du Talmud. Et lors même que R. Yehiel et ses contemporains y auraient attaché, comme il semble, un peu plus d'importance qu'il ne faut, on voit qu'ils reconnaissent très bien qu'elles n'ont pas la même valeur que le reste du Talmud, R. Yehiel déclare formellement qu'on peut, si on y est porté, les traiter pour ce qu'elles sont, d'innocents et naïfs badinages.

[1] La même observation s'applique à la Bible et dans le *Vikkuah*, R. Yehiel fait très-justement remarquer qu'une partie des reproches faits au Talmud iraient au-delà du but et retomberaient sur la Bible même.

Ainsi tombent les trois quarts des arguments invoqués contre le Talmud. Nous ne nous arrêterons guère aux deux passages relatifs à Jésus. Qu'y a-t-il d'étonnant qu'il se trouve dans le Talmud quelques attaques contre Jésus, il serait singulier qu'il en fût autrement, et s'il faut s'étonner de quelque chose, c'est qu'il n'y en ait pas davantage. Le passage relatif au supplice de Jésus dans l'enfer n'a d'ailleurs aucune importance, il nous semble. On remarquera avec curiosité, sur l'autre, que R. Yehiel et R. Juda nient tous les deux qu'il se rapporte à Jésus et ils paraissent être de bonne foi. Il faudrait admettre qu'ils se soient entendus d'avance sur ce point (car, pendant la controverse, ils ne pouvaient pas communiquer ensemble et ils furent interrogés séparément), ou bien, chose assez difficile à croire, qu'il était convenu, au moyen âge, entre les Juifs, qu'on répondrait ainsi aux chrétiens. Le passage est, en effet, difficile, on peut douter très légitimement qu'il s'applique à Jésus et R. Yehiel en donne fort bien les raisons [1].

Un mot d'explication encore touchant les *goyim* [2].

Il faut remarquer tout d'abord que nulle part dans le Talmud le mot *goyim* ne signifie les chrétiens, mais les payens et les gentils, ou mettons, d'une façon générale, les non-Juifs, chrétiens compris. Nicolas Donin était d'une insigne mauvaise foi lorsqu'il persuada aux clercs que ce mot *goy* (au pluriel *goyim*) désignait précisément les chrétiens, et la seule excuse qu'on puisse invoquer en sa faveur, c'est que les Juifs de cette époque, ne connaissant pas d'autres gentils que les chrétiens, appelaient ceux-ci *goyim*.

Mais que ces *goyim* soient des payens ou non, n'est-il pas choquant qu'il y ait dans le Talmud des opinions pareilles sur

[1] M. J. Derenbourg, dans son *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, (Paris, 1866), note IX, p. 468, discute ce passage du Talmud et les passages parallèles, et conclut que le Jésus fils de Sotada, exécuté à Lydda, n'est pas Jésus-Christ, avec lequel les Talmudistes l'ont confondu plus tard et à tort. Voir aussi Kisch, dans *Monatsschrift*, 1874, p. 156 et 1878, p. 427.

[2] Nous expliquons plus loin, dans les notes du commentaire des articles XIII et XIV, quel est le sens des institutions talmudiques relatives au serment et aux vœux. Disons seulement ici que dans le *Vikkuah* Nicolas Donin prétend, sans aucune raison, que ces passages s'appliquent aux serments et aux vœux faits par les Juifs dans l'intérêt des chrétiens. Cette assertion ne s'appuie absolument sur rien. Quant à la prière contre les hérétiques, les traîtres qui allaient livrer les Juifs aux Romains, etc., prière qui ne s'applique nullement aux chrétiens, elle avait survécu, comme un reste d'un autre âge, par la force de l'habitude, par respect pour la tradition, mais elle n'avait plus aucun sens ni aucune portée. La même chose est arrivée pour bien des lois talmudiques concernant les *goyim* qui ont été reproduites dans les écrits des rabbins du moyen âge, quoiqu'elles fussent depuis longtemps considérées comme tombées en désuétude.

les relations des Juifs avec les non-Juifs ? Assurément, cela nous choque fort aujourd'hui, mais les Talmudistes étaient de leur temps et de leur pays. Très souvent d'ailleurs les paroles blessantes du Talmud sont des paroles de douleur et d'indignation arrachées aux Juifs par les souffrances qu'ils enduraient. Lorsque Simon b. Yohaï, par exemple, s'écrie : « Le meilleur des goyim, tue-le ! » il n'a pas le moins du monde l'intention d'énoncer une règle de conduite éternelle, ni applicable à tous les goyim, il a en vue les Romains du temps d'Adrien, il a sous les yeux l'horrible spectacle de leurs cruautés et de leurs dévastations, et il est dans le cas de légitime défense lorsqu'il s'écrie : Le meilleur des Romains, il faut le tuer ! On comprendra de même quelques expressions un peu malsonnantes dont se servaient les Juifs du moyen âge pour désigner des objets vénérés par les chrétiens. Assurément les chrétiens de cette époque n'étaient pas en reste, sur ce point, avec les Juifs, et les injures sans nombre dont ceux-ci étaient accablés, étaient le moindre de leurs maux.

On dira peut-être encore : Mais ces paroles ou ces lois des Talmudistes concernant les goyim de leur temps, les Juifs du moyen âge n'étaient-ils pas tentés de les appliquer à leurs contemporains chrétiens ? A coup sûr, il n'est pas impossible que dans les bas-fonds du judaïsme, chez les esprits non cultivés ces passages du Talmud, illustrés par la conduite des chrétiens envers les Juifs, n'aient laissé une certaine trace, mais la grande doctrine morale du judaïsme les repoussait alors, comme elle les a toujours repoussés. Le judaïsme aurait succombé mille fois sous la persécution, s'il n'avait été de tout temps une haute école de religion et de morale. Nous avons là-dessus le témoignage de R. Yehiel lui-même, et on ne saurait le récuser. A Nicolas Donin, qui prétend que les Juifs observent encore de son temps ces prescriptions talmudiques, il répond (*Vikkuah*, f° 10) : « Il est dit qu'on doit nour-
» rir les pauvres des goyim comme les pauvres d'Israël, qu'on
» doit saluer le premier un goy..., qu'on doit visiter leurs malades
» comme les malades juifs, enterrer leurs morts comme les morts
» des Juifs... Tu sais, ajoute-t-il, que nous sommes attachés de
» tout cœur à notre loi, combien d'entre nous ont été lapidés, brû-
» lés, noyés, tués, égorgés pour la glorifier, et cependant nous
» nous permettons de faire avec les chrétiens tout ce qu'elle nous
» défend de faire avec les goyim. Elle dit : « Trois jours avant les
» ides (fêtes) des goyim vous n'aurez aucunes relations avec eux »,
» eh bien ! va dans la rue des Juifs, tu verras combien d'entre
» eux font des affaires avec les chrétiens même les jours de fête
» chrétienne ; il est dit : « On ne met pas de bête dans l'étable

» d'un goy », et tous les jours nous vendons des bêtes aux chré-
» tiens, nous faisons avec eux des associations et des affaires
» communes, nous mettons nos enfants en nourrice chez eux,
» nous leur apprenons la loi, car il y a nombre de clercs qui sa-
» vent lire l'hébreu, etc. ». Nous avons un témoignage plus touchant encore. Ce même Moïse de Coucy qui fut appelé à Paris, avec ses trois collègues, pour défendre le Talmud contre Nicolas Donin, est l'auteur célèbre d'un livre de morale religieuse appelé le *Grand Livre des Préceptes*, livre écrit uniquement pour les Juifs et lu uniquement par eux. Qu'on voie ce qu'il dit des relations des Juifs avec les chrétiens :

« Ceux qui mentent aux chrétiens (*goyim* a ici ce sens) ou les
» volent, sont considérés comme des profanateurs du nom de
» Dieu, car ils font que les chrétiens disent que les Israélites n'ont
» pas de loi, et il est écrit (Soph. III, 13) : *Le reste d'Israël ne doit*
» *rien faire d'inique ni proférer de mensonge, ni avoir dans*
» *la bouche une parole trompeuse* [1]. »

« Dans les relations commerciales, avec Juifs ou non-Juifs,
» celui qui trompe sur le poids ou la mesure est coupable et
» est obligé de restituer le vol ; il est de même défendu de
» tromper les non-Juifs dans les comptes, mais il faut faire
» attention de compter exactement avec eux, car il est écrit :
» *Il comptera avec son maître* (Lév. XXV, 50). Et ceci, lors
» même que le non-Juif est sous ta main, à plus forte raison
» quand il ne l'est pas, car celui qui fait ces iniquités com-
» met une abomination devant l'Eternel. Il est vrai qu'un docteur
» du Talmud dit au chapitre *Hagozel* (f° 111) qu'il est permis de
» garder un objet volé à un *goy* (payen), mais il a en vue un *goy*
» qui persécute les Juifs, et même en ceci son opinion n'a pas été
» adoptée comme loi par le Talmud.... Et j'ai vu dans la Tosefta
» de Baba-Kamma (écrit rabbinique des premiers siècles) que
» quiconque vole un *goy* doit restituer l'objet volé et qu'il est
» plus sévèrement défendu de voler un *goy* qu'un Juif, à cause du
» scandale [2].

» Celui qui cherche à ne pas payer l'impôt, est coupable, car
» il vole le Trésor du roi, que ce roi soit un *goy* ou un Israélite [3].

» J'ai depuis longtemps prêché aux exilés d'Espagne et aux
» autres exilés d'Edom [4] que, maintenant que l'exil se prolonge

[1] *Grand Livre des Préceptes*, édit. Venise, 1547, f° 6, col. 1.
[2] *Ibid.*, f° 58, col. 2 ; cité déjà dans *Monatsschrift*, 1869, p. 199.
[3] *Ibid.*, f° 151, col. 2.
[4] Moïse de Coucy avait visité les communautés du sud de la France et celles de l'Espagne, en qualité de prédicateur.

» outre mesure, les Israélites doivent (plus que jamais) s'abstenir
» de toute iniquité et prendre en main le sceau de l'Eternel, qui
» est *Vérité*, et ne pas mentir ni à un Israélite ni à un *goy* et ne
» pas les tromper d'aucune façon [1]. »

Peut-on démentir plus nettement les accusations de Nicolas Donin et confondre avec plus de bonne grâce les bourreaux du Talmud ?

Il ne nous reste, après cet examen que nous aurions voulu rendre plus court, qu'à dire encore quelques mots de notre manuscrit latin, de la façon dont nous avons transcrit le texte du commentaire des 35 articles, enfin de notre système de traduction. Nous y joindrons quelques explications destinées à faciliter l'intelligence du texte latin.

Voici d'abord la table des matières du ms. des *Extractiones*. Les intitulés des chapitres sont pris aux inscriptions qui se trouvent au haut des pages, à l'exception de celles qui sont entre deux crochets [ ] et que nous avons ajoutées.

PREMIÈRE PARTIE.

Prologus [2]	ff.	1 *a*	à	4 *c*
De auctoritate Talmud	»	5 *a*	»	9 *a*
De sapientibus et magistris	»	9 *a*	»	12 *c*
De blasphemiis humanitatis Xpisti	»	12 *d*	»	14 *d*
De blasphemiis contra Deum	»	14 *d*	»	18 *b*
De blasphemiis contra Xpistianos	»	18 *b*	»	24 *b*
De erroribus	»	24 *b*	»	33 *c*
De sortilegiis	»	33 *d*	»	37 *b*
De sompniis	»	37 *b*	»	41 *c*
De futuro seculo et statu post mortem	»	41 *c*	»	44 *b*
De Messya	»	44 *c*	»	46 *b*
De stultitiis	»	46 *b*	»	66 *c*
De turpitudinibus et immunditiis	»	66 *c*	»	70 *c*
De fabulis	»	70 *c*	»	96 *a*

SECONDE PARTIE.

Prologus [3]	»	97 *a*	»	99 *b*
Excerpta de libro Mohed :				
Brakoth	»	99 *b*	»	124 *a*
Sabbaz	»	124 *b*	»	132 *b*
Iessuhot [4] :				
Bava Kama	»	132 *b*	»	134 *b*

[1] *Grand Livre des Préceptes*, f° 152, col. 3.

[2] Le mot Prologus se trouve en tête des pages, mais au commencement de ce prologue se trouve le titre : Prefatio in Extractiones de Talmut.

[3] Ce prologue est exactement le même que celui qui se trouve en tête du manuscrit et qui ne paraît pas être là à sa place, car il y est immédiatement suivi du commencement des extraits de la seconde partie du manuscrit.

[4] Le traité appelé aujourd'hui *nezikin* portait aussi autrefois le nom de *yeschuot*.

Bava Mecia	ff 134 *b*	à	137 *c*
Bava Batra	» 137 *c*	»	146 *c*
Cenhezerim	» 146 *c*	»	165 *b*
Cenhezerim Helec	» 165 *b*	»	182 *c*
Makot	» 182 *c*	»	183 *c*
Sebuhot	» 183 *c*	»	184 *c*
Avozazara	» 184 c	»	194 *c*
Nassym	» 194 *c*	»	202 *c*
Kazassim	» 202 *d*	»	206 *b*
De Krubot [קרובות partie de la prière du matin]	» 206 *c*	»	211 *c*
De articulis litterarum Pape	» 211 *c*	»	217 *d*
De quisbusdam de diversis libris collatis, librorum et locorum ordine non servato	» 217 *d*	»	222 *b*
De Iudiciis	» 222 *b*	»	224 *c*
De glosis Salomonis Trecensis	» 224 *c*	»	230 *b*
[Verba auctoris ad lectorem]	» 230 *b*	»	230 *d*
Confessio facta in iudicio			
[Confessio magistri Vivo Meldensis]	» 230 *d*	»	231 *b*
[Confessio magistri Iudas]	» 231 *b*	»	231 *c*
Pars quedam nominum magistrorum ex quorum dictis et stultitiis sunt libri qui Talmud (i. e. documentum) appellantur	» 231 *c*	»	232 *c*
Transcripta litterarum super condempnatione Talmud editarum	» 232 *c*	»	234 *c*
[Index locorum ex V. T. allatorum]	» 234 *c*	»	338 *d*

Nous avons transcrit fidèlement le texte des articles, mais sans tenir compte des traits qui soulignent un grand nombre de passages et que nous avons dû remplacer le plus souvent par des parenthèses. Les passages entre crochets [], dans le texte latin et dans notre traduction, ont été ajoutés par nous. Les mots hébreux du texte latin ont été transcrits tels qu'ils sont dans le manuscrit, il suffit, pour les rectifier, de les lire dans les passages correspondants de notre traduction. Il faut remarquer que le texte latin transcrit le plus souvent le *d* par un *z*, soit que l'auteur ait confondu les deux lettres ד et ז, soit que les Juifs français eussent l'habitude de les confondre dans la prononciation, ce qui ne serait pas impossible, car elles sont de la même famille. Le *c* suivi de *a*, *o*, *u*, dans la transcription des mots hébreux qui sont dans le texte latin, doit très souvent se lire *ç*.

Pour la lecture des mots hébreux dans notre traduction, on voudra bien prendre note de la convention suivante : le *g* doit toujours se lire comme dans *ga*, *go*, et l'*u* est toujours un *ou*.

Les feuillets du manuscrit ayant chacun quatre colonnes, deux au recto et deux au verso, nous avons indiqué ces quatre colonnes respectivement par les lettres *a*, *b*, *c*, *d*.

Le manuscrit latin indique lui-même les ouvrages de la Bible et les chapitres où se trouvent les versets cités par le commentaire, nous avons ajouté partout, en chiffres arabes, le numéro du

verset. Nous avons traduit ces versets, non pas d'après le sens qu'ils peuvent avoir dans la Bible et d'après le contexte, mais d'après le sens que leur donne l'auteur du commentaire.

Nous croyons enfin devoir donner ici, pour la facilité du lecteur, une table alphabétique contenant l'explication d'un certain nombre de mots hébreux qui reviennent souvent dans le commentaire, et celle de divers autres mots.

Aftarta. — Collection de chapitres des prophètes qu'on lit dans les synagogues, les samedis et jours de fête, après la lecture du Pentateuque.

Agadta. — Contes, légendes rabbiniques.

Darsat. — Verbe talmudique *darasch* (דרש), expliquer, enseigner, dire, avec désinence latine.

Goy (pluriel *goyim*). — Payens, gentils.

Halakha (plur. *halakhot*). — Loi ou recueil de lois religieuses des rabbins, par opposition à la *aggada*, qui n'a point de caractère obligatoire.

Loi. — La loi du Pentateuque.

Macecta. — Un traité du Talmud (V. *Mischna*).

Miaudent ou *Myaudent.* — C'est par ce mot que le manuscrit traduit ordinairement le mot talmudique תנו, qui signifie répéter et est généralement employé pour annoncer une opinion des docteurs de la Mischna. Le mot *miaudent* paraît être français, du verbe *miaulder*, miaulder. Voir glossaire de Sainte-Palaye : miaudement, c'est le cri du chat, le chat miaulde.

Micra, *mycra.* — Le Pentateuque ou la Bible entière.

Mischna. — La *mischna* est le texte dont la guemara est le commentaire. La *mischna* et la *guemara* réunies forment le Talmud. Elle est divisée en 6 ordres (*séder*, plur. *sedarim*) ; chaque ordre est subdivisé en traités (*macecta*), et chaque traité en chapitres (*pérec*).

Paçuc. — Verset ou texte de la Bible.

Patur. — Il est quitte, absous.

Pérec. — Chapitre (V. *mischna*).

Séder. — Ordre (V. *mischna*).

Tora. — Pentateuque.

Ces explications suffisent pour comprendre un grand nombre de passages du commentaire dont nous allons maintenant donner le texte et la traduction. Nous le faisons suivre de la Confession de R. Yehiel et de R. Juda, quoiqu'elle ait déjà été imprimée[1] parce qu'elle est nécessaire pour la discussion que nous avons faite des accusations contre le Talmud.

ISIDORE LOEB.

(*La suite au prochain numéro.*)

[1] Par M. Kisch, dans la *Monatsschrift*, 1874.

ANTIQUITÉ ET ORGANISATION

DES JUIVERIES DU COMTAT VENAISSIN

I

DU PLUS ANCIEN ÉTABLISSEMENT DES JUIFS A AVIGNON.

L'établissement des Juifs à Avignon et dans le pays désigné, au moyen âge, sous le nom de Comtat Venaissin[1], remonte à une haute antiquité. Mais il nous est impossible de donner la date précise d'un fait, sur lequel les historiens se contredisent lorsqu'ils ne se taisent pas. Un examen rapide des hypothèses plus ou moins ingénieuses, auxquelles il a donné lieu, nous permettra du moins de déterminer la date approximative d'un événement qui est d'une importance capitale pour ceux qui étudient l'histoire des Juifs du midi de la France.

Quelques-uns ont pensé que les Juifs s'étaient établis dans la Narbonnaise bien avant l'époque de la prise de Jérusalem par Titus. Cette supposition est possible, puisque, du temps de Cicéron, il y avait des Juifs à Rome et dans les autres villes d'Italie[2], mais rien ne prouve qu'elle soit vraie. Le fait que les Juifs anciens nouèrent, de très bonne heure, des relations de commerce avec les villes les plus lointaines[3] n'est pas une preuve suffisante. Les plus anciennes émigrations juives se dirigèrent surtout vers

[1] Cottier ne pense pas que le nom de *Venaissin* soit antérieur à l'an 1222. Suivant lui, le pape Clément V fut le premier qui donna au Venaissin le titre de Comté (*Recueil de div. titres*, etc., p. XII, note 1 et p. XIII, note 9).

[2] Basnage, *Histoire des juifs*, liv. VI, ch. VI, t. IV, p. 1058. Rotterdam, 1706.

[3] Bérose et Strabon cités par Flavius Josèphe et Josèphe lui-même; *Contra Apion.*, lib. I, ch. XIX; *Antiquit. judaic.*, lib. XII, ch. III, lib. XVI, c. II, XX, c. VIII; XIV, c. VIII; XVII, c. XII. — 1 liv. des Macchab., v. 22 et 23.

l'Orient, c'est-à-dire vers l'Egypte et l'Assyrie, puis sur les côtes de l'Asie Mineure, de l'Afrique et de la Grèce qu'elles ne paraissent pas avoir dépassées[1]. Il n'est donc guère probable que l'Italie, l'Espagne et la Gaule aient reçu des Juifs avant la soumission de la Judée par Pompée en 63 av. J.-C.

Il n'est pas plus certain que les Juifs se soient établis en Provence, et par suite à Avignon et dans les contrées voisines, entre l'an 63 av. J.-C. et l'an 71 ap. J.-C., comme l'ont avancé Salomon ben Virga[2], Pitton[3], Bouche[4], l'auteur de la *Critique du nobiliaire de Provence*[5], dom Polycarpe de la Rivière[6], et, d'après lui, de Cambis-Velléron[7]. Le témoignage de ces auteurs est contraire à celui de Flavius Josèphe, qui ne nomme pas la Gaule parmi les pays qui ont reçu des colonies juives. D'ailleurs leur autorité ne nous semble pas suffisante. Salomon ben Virga, qui écrit au XVIe siècle, ne peut avoir droit à la même confiance que nous accorderions à un auteur contemporain du fait qu'il rapporte. Pitton, Bouche et Polycarpe de la Rivière sont encore plus récents. Tacite[8] parle bien de la déportation des Juifs de Rome en Sardaigne par Tibère, mais il ne dit pas qu'ils aient de cette île abordé en Provence. Suétone[9] ne désigne que d'une manière vague le lieu d'exil assigné aux Juifs, qui furent, dit-il, « relégués dans les provinces où régnait un climat plus rigoureux que celui de Rome ». On comprend bien que les auteurs cités plus haut aient pu appliquer cette indication vague aux régions méridionales de la Gaule ; on comprend bien aussi que, parmi les quatre mille Juifs transportés en Sardaigne, un grand nombre se soit empressé de quitter cette île insalubre, mal peuplée et sans industrie, pour la riche cité de Marseille, déjà si florissante par son commerce ; on comprend bien enfin que, une fois établis là, les nécessités du commerce et la fréquence des relations aient pu leur faire franchir la courte distance qui les séparait d'Avignon, mais la grande probabilité qui s'attache à ces suppositions ne peut leur donner la certitude qu'elles tireraient d'une bonne preuve. Quant à l'assertion de Cambis-Velléron, elle semble n'être qu'une simple conjecture de dom Polycarpe de la Rivière, auquel il l'emprunte. Toutefois il est

[1] Huet, *Hist. du com. des anc.*, p. 22, 30 et 31.
[2] *Schebet Juda.*
[3] *Hist. de la ville d'Aix*, p. 60.
[4] *Hist. de Prov.*, t. I, p. 142.
[5] F° 55 du ms. de M. Paul Achard.
[6] *Annales ecclésiastiq. de la cité et du Comtat d'Avignon.* Ms. à la Bibl. de Carpentras.
[7] *Annales d'Avign.*, t. I, f° 379 v°. Ms. à la Bibl. d'Avignon.
[8] Lib. II. *Annalium*, ch. LXXXV.
[9] Tiber., ch. XXXVI.

bon de remarquer que Philon[1] parle de colonies juives, établies non seulement en Egypte, en Phénicie, etc., mais encore dans toutes les villes riches et fertiles de l'Asie, de l'Afrique et de l'*Europe*. Cette désignation vague nous paraît devoir, tout au plus, s'appliquer à la Grèce, à l'Italie et peut-être à l'Espagne, où Don José Amador de los Rios[2] suppose que les Juifs peuvent bien s'être fixés avant la prise de Jérusalem par Titus. Mais quand même il y aurait eu, à cette époque, des Juifs en Italie et en Espagne, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y en ait eu en Gaule. Il est naturel de penser que les Israélites ont dû occuper d'abord les îles et les presqu'îles de la Méditerranée, avant de se répandre sur le continent européen.

Suivant nous, l'opinion des auteurs qui placent l'arrivée des Juifs à Avignon après la ruine du second temple se rapproche beaucoup plus de la vérité. Malheureusement il manque à cette opinion, comme à la précédente, de s'appuyer sur des monuments authentiques. Elle est d'ailleurs conforme, il faut l'avouer, à la tradition qui s'est perpétuée chez les Juifs du Comtat Venaissin. Jean-Julien Giberti, qui écrivait vers 1748, a recueilli cette tradition et nous l'a conservée dans son histoire manuscrite de la ville de Pernes[3], la voici : « Ils (les Juifs) disent être dans Avignon depuis plusieurs siècles, y ayant environ 1630 à 60 ans qu'ils y sont établis. Je ne say si c'est la vérité. » Cette tradition placerait donc l'arrivée des Juifs à Avignon soit vers l'an 90, soit vers l'an 120 de J.-C.

Nous trouvons une tradition analogue dans le roman provençal de Girard de Vienne[4], où il est dit que le juif Joachim est venu s'établir à Vienne sous l'empereur Vespasien, après la prise de Jérusalem par Titus (70 ans après J.-C.). L'auteur du roman n'a fait, sans doute, que reproduire la tradition, répandue de son temps, touchant l'arrivée des Juifs dans les contrées méridionales de la France.

Ces deux traditions donnent donc une certaine force à l'opinion de ceux[5] qui font venir les Juifs à Avignon après la destruction du second temple. Cette hypothèse reçoit, en outre, une grande probabilité des circonstances qui entourent le fait qu'elle voudrait accréditer. La dispersion des Juifs les répandit partout : elle aug-

[1] *De legatione ad Caium.*

[2] *Estudios sobre los Jus. de Esp.*, ch. I, p. 7. M. Magnabal a donné une traduction française de cet ouvrage.

[3] T. I, p. 600, à la Bibl. de Carp.

[4] *Der Roman von Fierabras Provenzalisch herausgegeben von Emmanuel Bekkes.* Berlin, G. Rainer, 1829, in-4°, p. 32, col. 2, v. 2024.

[5] Dom Polycarpe de la Rivière et Cambis de Velléron.

menta naturellement leur nombre en Italie, où ils s'étaient déjà beaucoup multipliés. L'encombrement, qui résulta de leur accroissement, dut en forcer une grande partie à chercher un asile dans des contrées où leur race n'avait point encore paru. De tous les pays voisins, la Gaule Narbonnaise était le plus propre à servir de déversoir à ce trop plein de la population israélite en Italie, et celui qui, à cause de sa civilisation avancée et de son commerce florissant, offrait aux émigrants le plus d'avenir. D'un autre côté, il ne serait point étonnant que la politique romaine, qui avait dispersé les Juifs dans tout l'empire pour servir d'exemple aux peuples vaincus, ait spécialement assigné pour séjour à quelques-uns d'entre eux la Gaule, dont l'insubordination venait d'être, encore une fois, constatée par la révolte de Civilis. Enfin, quelle que soit la défiance que nous inspirent les auteurs juifs, toujours disposés à faire remonter à une haute antiquité l'établissement de leurs coreligionnaires dans les divers pays de l'Europe, nous croyons devoir accorder, avec M. Depping[1], une certaine créance au témoignage de Manuel Aboab[2], qui rapporte que les Juifs furent établis en France et en Espagne par les successeurs de l'empereur Titus. Il serait, en effet, bien étonnant que les Juifs, que Basnage[3] nous représente comme fixés depuis longtemps en Italie, fussent restés complètement étrangers à la Gaule et à son commerce. Il le serait encore plus que leur établissement en Germanie et en Belgique eût précédé leur établissement dans le midi de la Gaule. Or Velser[4] et Boissy[5], qui le cite, présument qu'ils sont passés en Germanie lors de leur dispersion après la ruine de Jérusalem. A défaut de preuves certaines, le nombre et la valeur des témoignages, la concordance des traditions, l'opportunité des circonstances plaident, il faut bien le reconnaître, en faveur de cette hypothèse, et nous ne l'écartons que pour être plus sûrs, en reculant la date de l'arrivée des Juifs à Avignon, de ne point commettre d'erreur.

Voilà pourquoi nous préférons suivre l'opinion de ceux[6] qui

[1] *Hist. des juifs au moyen-âge*, p. 11.
[2] *Nomologia*, part. II, ch. XXII.
[3] *Hist. des juifs*, t. V, liv. VI, ch. VI, p. 1039.
[4] *Hist. des juifs*, t. XI, liv. VII, ch. IX, p. 259.
[5] *Dissert. critiq. pour serv. d'éclair. à l'hist. des juifs.*
[6] Valladier, *De Antiq. et veter. Acad. Aven. Oratio.* Ms. original au Vatican, copie à la Bibl. d'Avign. — Lisbonne, *Arch. israël.* de 1840, p. 521 et suiv. — M. Lisbonne ne cite pas ses autorités, Valladier indique les siennes. Voici le passage de son ms : « Iniqua conquestio est in his partibus (*le Comtat Venaissin*) has sordes (*c'est ainsi que ce jésuite désigne les juifs*) fuisse a summis pontificibus in urbem immissas ; falsum est, intolerabile et non ferendum convitium, si scriptorum veterum fidem authoritatemque consulamus : nam Antoninus Pius Imperator, qui anno post Christum nono terdeciesque centeno imperabat, cum Rabbinum Haccados, hebræum-

veulent que les Juifs soient venus s'établir dans cette partie de la Narbonnaise, qui forma plus tard le comtat Venaissin, après la destruction de Bithar par Adrien, c'est-à-dire postérieurement à l'an 135 de Jésus-Christ. Nous y sommes déterminés, moins par l'autorité des témoignages que nous avons pu recueillir[1], que par le caractère de généralité que prit la dispersion des Juifs après la ruine de leur capitale[2], et surtout par la nécessité où nous sommes de convenir que leur émigration sur les bords du Rhône est bien antérieure à l'époque où nous les voyons jouir d'une certaine influence à Avignon.

Cette ville, suivant dom Polycarpe de la Rivière, vit éclater, en l'an 390, contre son évêque Étienne, une émeute où les Juifs figuraient en grand nombre[3]. Quoique le témoignage de dom Polycarpe ne soit pas de ceux qu'on admet sans réserve, nous ne pouvons cependant refuser de l'accepter, fortifié qu'il est par des monuments authentiques[4] et par les affirmations positives d'auteurs graves, qui nous montrent les Juifs répandus dans toute la Gaule dès le IVe siècle après Jésus-Christ[5]. Or, pour que les Juifs

que populum miro quodam studio et amore prosequeretur, essetque natione Nemausensis, primum convocavit universos illius sectæ sapientes, constituitque sex Ordines Misnæ, contextusve Talmudici, ex præscripto Caballæ ; quod refert Rabbinus Moses de Cothis (ad proœmium in sepher Misrath [Misvoth?] : super hæc Nemausum atque in cæteras Narbonensis provinciæ civitates, indeque in Galliam universam adeo Judæos accivit Antoninus, quemadmodum diserte Talmudistæ in codice, capite benedictionum extremo, et Paulus Riccius memoriæ prodiderunt. »

[1] Valladier s'appuie sur le témoignage d'écrivains juifs et de Talmudistes, qui sont loin de mériter une grande confiance. Basnage fait remarquer qu'il n'y a point eu de plus mauvais historiographes que les Talmudistes et les Rabbins qui leur ont succédé (*Hist. des juifs*, liv. III, ch. VII, p. 740 du t. II).

[2] Basnage. *Ibid.*, liv. VI, ch. IX, p. 1137.

[3] ...Unde et collecta non parva seditiosorum et Judæorum multitudine, præfectus urbis, cum impio Lucerio ecclesiæ parietes circumvallans, dat Stephano mandatum, ut exeat, adeoque minatus, ni exeat, exturbaturum (*Annales Avenion. episcoporum*, t. I, lib. II, f° 138). *Ms. à la Bibl. de Carp.*

[4] L'inscription, si souvent citée, de Sisteron prouve qu'il y avait des Juifs en Gaule sous le règne de l'empereur Constance.

[5] Papon, qui place l'arrivée des Juifs en Provence en 136 après J.-C., rapporte que, dans les premiers siècles de l'Église, il y avait un nombre prodigieux de Juifs à Arles et à Marseille : il prétend aussi que, vers le milieu du IIIe siècle, il y en avait à Cimiez (*Cemellum* ou *Cemenelium*), l'ancienne capitale de la province des Alpes-Maritimes. Cette ville était située à un mille et demi au nord de Nice. Elle fut détruite en 737 par les Lombards (Papon, *Hist. de Prov.*, t. II, liv. II, p. 9 et t. I, liv. I, p. 31 et 561). — Suivant M. Cahen, les Juifs, vers 350 après J.-C., étaient déjà établis en Illyrie, en Espagne, en Belgique, dans la Narbonnaise et dans la Celtique ou Lyonnaise (*Dict. de la Convers. au mot juif*). — Le 49e canon du concile d'Elvire (*Illiberis*) prouve qu'ils habitaient l'Espagne avant l'année 300 (*Don José Amador de los Rios*, *Studios*, etc., ch. I, p. 85). — Basnage fait remarquer qu'ils étaient à Trèves et à Cologne dès le temps d'Adrien, et qu'ils y tenaient un rang considérable sous le règne de Constantin (*Hist. des juifs*, t. IV, liv. VI, p. 1083). — S'il est plus naturel de faire commencer l'émigration des Juifs par le midi de la Gaule, il devait y en avoir, à bien plus forte raison, dans cette dernière région.

d'Avignon aient pu s'accroître au point de former, en 390, une « multitude considérable », pour qu'ils aient pu acquérir ce degré d'influence qui leur permettait de s'immiscer, avec les Chrétiens, dans une sédition dirigée contre un des premiers magistrats de la cité, on conviendra qu'il fallait qu'ils y fussent établis depuis bien des années. Nous pouvons, sans exagération, évaluer à près de deux siècles, le temps qu'ils ont mis à prendre un tel accroissement et un tel crédit. Or, si partant de l'année 390, nous reculons de deux siècles en arrière, nous tombons vers l'an 155, qui n'est séparé de la destruction de Bithar par Adrien, que par un intervalle de vingt-neuf ans. Nous croyons donc qu'on peut placer l'arrivée des Juifs à Avignon entre les années 133 et 155.

II.

Origine du *Ghetto* et description des juiveries du Comtat.

Dans toutes les villes où ils se sont établis, soit dans l'antiquité, soit au moyen âge, les Israélites ont habité un quartier à part [1]. La nécessité de se voir et de se réunir fréquemment, pour s'entendre sur leurs intérêts communs et, au besoin, se prêter mutuellement main forte, ne leur permettait pas de se loger à une grande distance les uns des autres ; le caractère exclusif de leurs institutions [2], et leur naturel peu sociable [3] les disposaient encore à vivre à l'écart. Aussi avaient-ils l'habitude de se grouper autour d'un point central, qui naturellement devait être leur temple. Ils évitaient par là d'attirer sur leur religion détestée la curiosité importune des payens, l'attention jalouse des chrétiens, et de les choquer par la singularité de leurs rites et de leurs usages. Pour n'être point troublée dans sa tranquillité et pour jouir de son autonomie religieuse, la synagogue avait jugé prudent de s'isoler.

[1] Déjà, dans l'antiquité, les Juifs avaient des quartiers séparés dans certaines villes où ils jouissaient du droit de cité. A Rome, par exemple, ils habitèrent d'abord le Vatican, puis le bois de la Nymphe Egérie (*Basnage*, t. IV, p. 1048). — A Vienne, en Dauphiné, les Juifs dans la dernière moitié du VIe siècle, occupaient aussi un quartier à part : « ...*Ipsa terra eorum, adjacens monasterio Sancti Andreæ, infra muros urbis Viennæ, in burgo videlicet publico Hæbreorum...* » (Chorier, *Hist. du Dauph.*, t. I, p. 524).

[2] F. Laurent, *Etudes sur l'hist. de l'hum.*, t. I, p. 389).

[3] En France, comme en Espagne, « les Juifs ne devenaient jamais Espagnols ni Français... Ils étaient un élément discordant au sein de la société » (Beugnot. 2e part., p. 36). — Fréret parle aussi de la répugnance des Juifs à se confondre parmi les autres peuples (*Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, etc., 1re série, t. XXI, p. 235).

La haine des Chrétiens la surprit dans son isolement et l'y parqua. Telle nous semble avoir été l'origine du *Ghetto* ou Juiverie.

Les Juifs d'Avignon ont successivement occupé deux quartiers de cette ville : l'un, le plus ancien, sur les bords du Rhône, le long de la pente du rocher, tout près des premiers remparts [1] ; l'autre, le plus récent, au centre même de la cité, entre la rue de la Saunerie et la rue du Marché. Il reste des traces de ces deux juiveries.

La première existe encore en partie, mais singulièrement modifiée par le temps, qui n'en a laissé subsister que la configuration générale, suffisante d'ailleurs pour s'en faire une idée. L'emplacement, sur lequel elle était bâtie, a pour bornes au Nord un pâté de maisons, au Nord-Est le rocher, à l'Ouest la rue Ferruce, à l'Est la place du Palais ; il forme un rectangle mesurant, en longueur, environ 60 mètres du Nord au Sud, et en largeur, 30 mètres environ de l'Est à l'Ouest. Vers le tiers de sa longueur, ce quartier est partagé, du levant au couchant, par une rue qui porte le nom de *Vieille-Juiverie*, et suit la déclivité du rocher. Sur cette rue, tombent à angle droit, deux autres petites rues, anciennes traverses de la Vieille-Juiverie, qui ont reçu en 1843 [2], la première en commençant du côté de l'Ouest, le nom de rue *Reille-Juiverie*, la seconde celui de rue de la *Petite-Reille*. En face de la première s'ouvre une impasse fermée par une maison carrée, dans laquelle on montre encore les restes d'une ancienne construction, qui passe pour avoir été le temple primitif des Juifs, et qui en marque au moins la place. Les arcs-boutants de ce petit édifice sont assez bien conservés et nous permettent de le reconstruire par la pensée. De la clef de voûte partent deux arceaux dirigés, l'un du Nord-Ouest au Sud-Est, et l'autre du Nord-Est au Sud-Ouest, et portant sur quatre piliers droits qui soutiennent toute la maçonnerie et en forment comme la charpente. Ces arceaux figurent un plein cintre légèrement surbaissé. A sa base, le monument représente un rectangle ayant environ 4 mètres 30 centimètres en longueur, et 3 mètres 15 centimètres en largeur. Entre les nervures des arceaux, qui ressortent au dedans de la voûte, on remarque les traces de trois ouvertures : l'une, exposée au Midi, est à plein-cintre, les deux autres, exposées au Nord et à l'Est, paraissent légèrement ogivales. Elles sont probablement moins anciennes que le monument

[1] La ville d'Avignon a eu trois enceintes. Les deux premières furent détruites, l'une par les Sarrasins au VIIIe siècle, l'autre par les Français pendant le siège de 1226. La troisième, qui existe encore aujourd'hui, fut construite au XIVe siècle par les papes. Le gouvernement l'a fait restaurer.

[2] P. Achard, *Dict. des rues d'Avign.*, p. 136.

lui-même, qui semble appartenir à l'époque romane. Sa hauteur est d'environ 8 mètres. Dans l'angle Sud-Ouest, on trouve adossé au pilier le couronnement d'un puits, qui descend dans le roc jusqu'à une profondeur de 15 mètres environ. Peut-être ce prétendu temple était-il entouré d'un péristyle sur lequel prenait jour l'ouverture cintrée de la façade méridionale.

Faut-il voir dans cette ruine la voûte et l'enceinte du plus ancien temple des Juifs? Nous n'oserions l'affirmer. Mais elle pourrait bien être une partie de ce temple, la piscine sans doute, ou du moins en marquer l'emplacement. La hauteur du bâtiment, construit sur un rocher saillant, semble autoriser cette supposition ; car on sait que les Israélites affectaient de donner à leurs synagogues une grande élévation, afin que la maison de Dieu ne fût pas au-dessous des maisons des hommes. On peut induire de la pente assez raide du rocher, que la porte d'entrée s'ouvrait au couchant, seul côté d'un abord facile. Or, chez les Israélites, l'usage veut que le sanctuaire de la synagogue soit toujours placé au levant ; car c'est vers ce point que, pendant les prières, les fidèles doivent tourner leurs regards en souvenir de Jérusalem. La porte étant à l'Ouest, le sanctuaire devait naturellement se trouver en face, c'est-à-dire à l'Orient. L'exiguïté du monument, dont l'enceinte actuelle pourrait à peine contenir, en dehors de la place prise par le sanctuaire, trois rangées de bancs capables de recevoir chacun huit personnes au plus, n'est pas une raison suffisante pour repousser péremptoirement la tradition qui lui donne une destination religieuse ; car à l'époque à laquelle remonterait ce prétendu temple, c'est-à-dire antérieurement au XIIe siècle, le nombre des Juifs d'Avignon était peu considérable. Leur synagogue était si peu importante à la fin du XIIe siècle, que Benjamin de Tudèle ne daigne même pas la mentionner [1]. Il se pourrait d'ailleurs que, des débris de l'ancien temple, dont la place nous paraît assez nettement indiquée par l'existence d'un puits indispensable pour les purifications, on eût fait, après l'abandon du quartier par les Juifs, une petite chapelle, comme cela s'est vu plus d'une fois [2], afin de sanctifier les lieux profanés jadis par les cérémonies d'un culte étranger, méprisé et considéré comme impur.

Dans le courant du XIIIe siècle [3], les Israélites durent en effet

[1] Basnage, t. III, p. 554.

[2] Angl. Grimoardi documenta f° 160 v°.

[3] L'inventaire rais. *des actes du Vén. Chap. de l'Eglise de Saint-Pierre, f° 40,* nous montre les Juifs établis dans la paroisse de Saint-Pierre en 1236. Mais ils ne quittèrent pas tous à la fois leur ancien quartier. En 1255, trois Juifs possédaient encore

quitter leur premier quartier réduit en ruines pendant et après le siège qu'eut à soutenir la ville d'Avignon contre Louis VIII en 1226[1]. Ils en obtinrent un nouveau au cœur même de la cité. Cette seconde juiverie ou *cité juive*, comme on l'appelait au XIVe siècle[2], est encore assez bien conservée. L'emplacement sur lequel elle est bâtie, forme à peu près un carré, dont l'un des côtés mesure du Nord au Sud, c'est-à-dire de la rue Saint-Jean-le-Vieux à la rue du Marché, 95 mètres environ, et l'autre de l'Ouest à l'Est, c'est-à-dire de la rue Saint-Jean-le-Vieux à la rue des Fourbisseurs, environ 100 mètres. Le temple était à peu près vers l'angle sud-est. Il se divisait en plusieurs pièces ou corps de bâtiments. A côté de la synagogue, il y avait deux écoles : celle des hommes et celle des femmes. Derrière l'école des hommes, on remarquait un lieu dit *Lazina*[3], où se faisaient les mariages des Juifs, et voisin d'un autre lieu appelé *Lazara*[4] ou *Hazara* (école)[5]. Suivant quelques-uns c'était le vestibule qui précédait le temple et où se tenaient les assemblées des diverses confréries[6]. Ce temple a été brûlé en 1844. A la même place, il s'en élève un autre de construction récente.

Derrière le premier temple, il y avait un puits[7], qui a été comblé presque de nos jours. Ce puits était creusé au milieu d'une petite place appelée d'abord le *Planet des Juifs* et plus tard *place du Parquet :* c'était le forum de la tribu[8]. Le four où l'on cuisait les pains azymes était aussi sur cette place. D'abord très étroite, elle s'agrandit dans la suite par les démolitions successives des maisons qui occupaient le centre de la juiverie. Tout l'espace, désigné aujourd'hui sous le nom de *place de Jérusalem*, était cou-

des maisons sur les bords du Rhône (*Invent. des biens des comtes de Toul. et de Prov., dans le Cart. de Percev. Doria*).

[1] Pendant le siège d'Avignon, qui dura du 10 juin au 12 septembre 1226, le quartier de la Vieille-Juiverie, un des plus exposés, dut être très endommagé. Après la prise de la ville, les remparts furent démolis, les fossés comblés et 300 maisons, que désigna le cardinal de Saint-Ange, détruites. Parmi ces maisons, il devait y avoir beaucoup de maisons de Juifs (Guérin, *Abrég. de l'hist. d'Avign.*, p. 48 et 55).

[2] Elle se trouve ainsi désignée dans un testament du 1er décembre 1333 (Note communiquée par M. Achard).

[3] Nous ne pouvons pas donner la signification de ce mot, qui n'est, à ce qu'il paraît, ni hébreu, ni patois. C'était peut-être une cour ou une terrasse où l'on célébrait une partie de la cérémonie nuptiale.

[4] En hébreu, *parvis*.

[5] *Terrier de Saint-Didier*, 1677, f° 260 et suiv., aux *Arch. d'Avign.* — P. Achard, *Dict. des rues*, p. 5. — *Terrier moderne de Saint-Didier*, f° 45.

[6] Chambaud, *Notice ms. sur les juifs*, p. 48.

[7] *Terrier de Saint-Didier*, 1677. *Ibid.*

[8] M. Achard, qui nous a fourni ces notes, a trouvé ce nom de *Planet des juifs* dans un acte de 1373. — *Dict. des rues d'Avign.* — *Dans le terrier de Saint-Agricol*, on trouve l'indication d'une rue nommée en 1554 *Carrière du plan*, f° 286.

vert de constructions et coupé par de petites ruelles[1]. Dans le courant du XVIIe siècle, on abattit quatre ou cinq maisons qui formaient le côté sud d'une rue intérieure nommée *Grande-Rue de la juiverie*[2]. Cette rue, dirigée, dans sa longueur, de l'Est à l'Ouest, se terminait en coude au levant et aboutissait à une des petites traverses servant d'issue à la juiverie, aujourd'hui la rue Jacob. L'autre issue, aujourd'hui la rue Abraham, devait tomber à angle droit sur la place du Parquet. Chacune de ces ruelles était fermée par un portail qui n'était ouvert que le jour. Au XVe siècle on voyait encore, à l'extrémité de celle qui porte aujourd'hui le nom de rue Abraham, une sorte de pont que les Juifs avaient jugé à propos de construire, en 1398, pour leur sécurité[3]. Deux ou trois impasses, percées dans le même sens que les deux issues, tombaient à angle droit sur la Grande-Rue de la juiverie. Ces impasses étaient traversées par des arcades qui supportaient de petits corps de bâtiments et laissaient, au-dessous de leur voûte, un passage libre pour aller d'une maison à l'autre[4]. A mesure que la population israélite s'était accrue, il avait bien fallu la loger. On habitait où l'on pouvait : dans les caves ou sur les toits, à l'humidité comme au soleil. On voit encore de petites cabanes isolées sur les toitures des maisons, dont la plupart ont été exhaussées d'un étage, évidemment construit après coup.

On peut se figurer, par cette description, combien l'aspect de la juiverie était triste et sombre. Les maisons entassées les unes sur les autres étaient fort hautes : il en reste encore plusieurs qui ont quatre et même cinq étages[5]. Les rues étaient très étroites ; elles manquaient d'air et de lumière. C'étaient des cloaques infects, où les eaux ménagères croupissaient sans issue, de sorte qu'il était presque impossible de les tenir propres, malgré le soin que les Juifs prenaient de les faire nettoyer coûte que coûte[6]. Ce quartier malsain devenait mortel en temps de peste. Le fléau faisait d'épouvantables ravages dans cette population agglomérée dans une enceinte étroite et fétide, où elle était comme asphyxiée. Une fois

[1] Il y a une cinquantaine d'années on remarquait encore, au centre de la juiverie, la maison d'un Juif.

[2] *Terrier de Saint-Didier*, f° 280, et *Dict. des rues d'Avign.*

[3] Pro securitate ejusdem universitatis (*Acte de P. Garnerety*, du 6 avril 1407). — Ce pont était sans doute un pont-levis qu'on levait ou qu'on baissait à volonté. Il se pourrait aussi qu'il eût été fixe et construit dans le but de ménager une communication facile entre les maisons des deux côtés de la ruelle.

[4] On aperçoit encore les restes de ces impasses.

[5] Dans la rue Jacob, il y a encore cinq ou six maisons à quatre étages, et trois à cinq ; dans la rue Abraham, il y en a quatre ou cinq à quatre étages et une à cinq.

[6] En 1377, les frais de nettoyage de la juiverie s'élevaient à plus de six florins (environ 260 francs) par an *Acte de Basinelli*, du 23 mai 1377).

enfermés, après le couvre-feu, dans leur ghetto, les Juifs n'en pouvaient plus sortir jusqu'au lendemain matin : ils devaient s'y tenir cois et tranquilles pendant la nuit : point de cris, de disputes, de rixes, aucun bruit, aucun tumulte, sinon vingt-cinq livres d'amende [1].

Les autres juiveries du Comtat sont plus difficiles à reconstruire, parce qu'il en reste moins de traces. Celle de l'Isle a même disparu tout à fait. Nous essaierons néanmoins de donner une esquisse des juiveries de Carpentras et de Cavaillon.

A Carpentras, comme à Avignon, les Juifs, au moyen âge, habitèrent successivement deux quartiers. Le plus ancien occupait la moitié de la rue Fournaque [2], petite rue qui descendait en pente jusqu'aux remparts, étroite, sombre, sinistre, terminée à l'une de ses extrémités par une ouverture cintrée, qui est peut-être un des portails de la juiverie. Leur accroissement rapide les força bientôt à sortir de ce quartier trop resserré, où ils ne pouvaient plus se mouvoir. Ils se répandirent dans la ville, et se groupèrent, selon leur habitude, autour d'un point central, aux environs des rues de la Muse, de Galaffe, de Saint-Jean et sur le *plan des Tricadours*. Mais une ordonnance du cardinal de Foix, rendue en 1460 sur les plaintes des habitants et des syndics de Carpentras, puis une convention conclue l'année suivante avec la commune, les réduisirent aux deux rues de la Muse et de Galaffe. Une nouvelle transaction, passée en 1486, les obligea à céder la dernière de ces rues aux chrétiens et à se contenter de la première [3]. Confinés, à partir de ce moment, dans la rue de la Muse, ils ne purent s'étendre au delà des limites assignées à leur nouveau quartier. Ce quartier figurait un rectangle de 72 mètres de long sur 55 de large. La rue de la Muse le coupait à peu près par moitié dans toute sa longueur, c'est-à-dire de l'Ouest à l'Est. Les maisons, très hautes pour la plupart et dont plusieurs ont encore un quatrième étage, étaient adossées aux maisons des chrétiens qui les séparaient des rues voisines : elles ne recevaient de jour que celui qu'elles prenaient sur leur façade intérieure, dans la rue de la Muse. Ce n'était pas, comme à Avignon, l'aspect noir et triste d'une prison fermée par de grands murs sans ouverture ; c'était l'aspect sale et dégoûtant d'une impasse humide, froide, nauséabonde.

A Cavaillon, les Juifs occupèrent aussi successivement deux rues. Dès la fin du XIIIe siècle, nous les trouvons établis dans une

[1] *Criées de la police d'Avign.* de 1458.

[2] Cottier, *Rec. de div. titres*, etc. p. LXVI.

[3] Transaction de 1486 dans la collection de Véras, t. I, f° 70, à la bibliothèque d'Avignon.

rue à laquelle ils donnent leur nom, *la rue des Juifs*, la même probablement que la rue Chabran qu'on appelait autrefois rue Hébraïque[1]. Devenus plus nombreux, ils s'étendirent sans doute dans la rue Fabrice, qui leur fut spécialement affectée en 1453[2]. C'était, comme à Carpentras, une longue impasse ouverte à l'Ouest, et fermée la nuit par un portail. Un peu au-dessus du cul-de-sac, où la rue Fabrice venait aboutir à l'Est, il y avait une ruelle qui la mettait en communication avec la rue Hébraïque. De ce côté, la ruelle était close soit par une grille, soit par un portail. Le quartier des Juifs formait ainsi, dans son ensemble, un carré parfait mesurant environ 50 mètres sur chacun de ses côtés. Il n'avait rien de triste, comme à Avignon, rien de repoussant, comme à Carpentras. Quoique plus hautes que celles des chrétiens, les maisons des Juifs n'étaient pas très élevées ; elles n'étaient pas non plus trop rapprochées, et comme entassées les unes sur les autres ; elles n'arrêtaient point les rayons du soleil qui venaient agréablement s'y jouer ; la lumière, qui y pénétrait largement, les éclairait, les réchauffait et les égayait tout à la fois. La juiverie de l'Isle, située au milieu des constructions ordinairement basses d'une petite ville, devait ressembler à celle de Cavaillon.

Si les juiveries du Comtat n'avaient pas toutes le même aspect, elles avaient toutes la même organisation, qui datait de plus ou moins loin. La plus ancienne, celle de la juiverie d'Avignon, était certainement antérieure à la dernière moitié du XIIIe siècle, puisqu'il est fait mention de la communauté israélite dans un document authentique de 1255[3]. Un acte de 1377 mentionne un des bailes ou *baylons* de la juiverie d'Avignon[4]. En 1398, il y avait trois consuls, syndics ou acteurs de la juiverie. C'était déjà l'usage de remettre le gouvernement de la cité juive entre les mains des trois principaux de la communauté[5]. En 1400, les trois baylons directeurs étaient maître Toros de Cavaillon, Raphaël Cahen et Vitalis Ferrussol[6]. En 1447, outre les trois baylons, nous trouvons quatorze conseillers ou membres du conseil de la juiverie[7]. Un acte de 1468 indique deux receveurs des comptes[8]. Ainsi la com-

[1] *Cart. de l'évêché de Cavaillon*, pièce 76.

[2] Inventaire des arch. de la com. de Cavaillon, n° 127.

[3] *Invent. des biens des comtes de Toul.*, etc., dans le *Cart. de Percev. Doria*, f° 101.

[4] Basinelli, acte du 23 mai 1377.

[5] P. Garnerety, acte du 6 avril 1407.

[6] *Regest. instrum. recognit. et nov. accap. comm. Avenion.* — Coll. Chambaud, t. VI, f° 121.

[7] J. Girardi, not., acte du 11 mai 1447. L'usage de nommer trois baylons a persisté durant tout le XVe siècle. Nous en trouvons trois en 1407 et trois encore en 1468 (*Actes de P. Garnerety et de J. Girardi*).

[8] Receptores computorum (*J. Girardi, acte* du 22 novembre 1468).

munauté juive d'Avignon, déjà constituée dès le milieu du XIIIe siècle, était complètement organisée au XVe.

Celle de Carpentras remontait à la même époque, puisqu'elle existait déjà en 1276 [1]. Dissoute après l'expulsion de 1322 [2], elle se reconstitua quand les Juifs revinrent habiter Carpentras. En 1367, nous remarquons, à la tête de la communauté juive de cette ville, deux consuls ou baylons et un auditeur des comptes [3] ; mais plus tard, en 1405, nous trouvons trois baylons [4], comme à Avignon. Qu'il y ait eu, comme dans cette dernière ville, un conseil directeur chargé de discuter et de régler les affaires de la petite société israélite, c'est ce qui ne peut être mis en doute. Point de doute aussi que les autres juiveries du Comtat, dont l'organisation est plus récente, n'aient été constituées sur le modèle des communautés d'Avignon et de Carpentras [5].

De ces juiveries, il ne nous reste aucuns statuts datant du moyen âge. Mais nous avons ceux de la juiverie d'Avignon de 1558, et comme la persistance des traditions et des institutions israélites ne permet pas de supposer que l'organisation du ghetto ait reçu jamais des modifications essentielles, on peut, ce nous semble, sans courir grand risque de se tromper, prendre, pour type de cette organisation, celle qui nous a été conservée par les statuts de 1558. Nous allons donc exposer, d'après ces statuts, la constitution intérieure de la juiverie.

III

ORGANISATION POLITIQUE, FINANCIÈRE ET JUDICIAIRE DE LA JUIVERIE D'AVIGNON.

Une fois rentrés dans leur ghetto, les Israélites d'Avignon, écartés avec dédain des affaires publiques, reprenaient ce que leur refusait la société chrétienne, la jouissance intégrale de leurs droits de citoyens ; là était vraiment, pour eux, la cité ; là seulement ils retrouvaient une sorte d'existence politique. La communauté juive

[1] Steph. Bertr., t. II, part. 2s, consil. 192.
[2] Barjavel, *Dist. hist. et biogr. du dép. de Vaucluse*. T. II, p. 88.
[3] Steph. Bertr. consil., *ibid.*
[4] *Ibid.* — *Cart. de l'évêché de Carp.*
[5] Il y avait une synagogue à Bédarrides en 1322, une autre à Cavaillon en 1372. — Oder. Rayn. annal. eccle. an. 1321. T. XV. — Voir la *Rev. Hist.* du 1er janvier 1880, p. 17. — *Cart. de l'Évêché de Cavaillon*, pièce 143.

formait un petit Etat dans l'Etat, une véritable république, avec ses assemblées ou *parlements*, ses statuts, ses magistrats particuliers. Reconnue et protégée par le gouvernement, elle jouissait, sous sa surveillance, d'une certaine liberté politique et d'une complète autonomie religieuse: elle choisissait elle-même ses magistrats, faisait ses lois, réglait ses impôts, et se livrait sans obstacle à toutes les pratiques de son culte. Mais ses élections, sa législation, ses contributions devaient être approuvées et confirmées par le viguier, représentant de l'autorité du Saint-Siège dans l'Etat d'Avignon et chargé de la faire respecter. Cet officier veillait aussi à ce que les Juifs ne commissent point d'abus de pouvoir [1].

La population de cette petite république était divisée en trois classes ou *mains*, suivant la fortune. Dans la première, ou *grande main*, étaient compris tous les Israélites qui possédaient plus de 200 livres; dans la seconde ou *moyenne main* tous ceux qui en possédaient plus de 100 ; dans la troisième, ou *petite main*, tous ceux qui en possédaient moins de 100 ou qui même ne possédaient rien du tout [2]. Elle était gouvernée par une assemblée unique, nommée *parlement* ou *conseil* et composée de quinze membres : six baylons, six conseillers et trois baylons des *manifestes* [3].

Le parlement ou conseil est élu pour douze ans ; il se recrute lui-même et à nombre égal dans les trois classes de la population : les

[1] Les statuts des Juifs d'Avignon de 1558 portent des traces nombreuses de l'intervention souveraine du viguier : ce sont des notes authentiques, écrites et signées de sa main à la marge du manuscrit. Ici tel article est rayé et mis à néant, là telle disposition est modifiée, telle peine aggravée ou adoucie. Les amendes sont généralement augmentées au profit du fisc. Cette avidité fiscale n'empêchait pas les Juifs de se montrer reconnaissants envers le gouvernement qui maintenait leurs privilèges et leurs libertés. Cette reconnaissance, ils la témoignaient d'abord par leurs protestations d'obéissance respectueuse envers le Saint-Siège, la *foi catholique,* le Viguier, la Cour temporelle, les statuts et privilèges de la ville d'Avignon, puis par l'engagement qu'ils prenaient de ne point dépasser les pouvoirs qui leur étaient accordés, déclarant nulles toutes dispositions contraires à ces dociles et humbles sentiments de soumission et de respect, et promettant de s'acquitter exactement des obligations et des charges qui leur étaient communes avec les autres habitants de la ville. Mais ils se gardaient bien d'oublier de faire remarquer, qu'ils n'entendaient point qu'on s'autorisât des présentes protestations pour diminuer, en quoi que ce fût, les privilèges qu'ils avaient obtenus *par l'authorité de tous les saints Pères papes*, *Messieurs les Révérendissimes Cardinaux*, *Chambelans*, *Légats, Evêques*, *Abbés et Gouverneurs*. Ainsi les Juifs, tout en faisant adroitement preuve de subordination, tenaient fortement à la conservation de leurs privilèges, et au maintien de la constitution intérieure de leur petite communauté. Pour pratiquer la maxime, *rendez à César ce qui appartient à César*, ils n'en restaient pas moins opiniâtrément attachés à leurs droits : le principe, *cuique suum*, était leur règle de conduite (*Commencement et fin des statuts des juifs d'Avignon*, de 1558).

[2] *Statuts des juifs d'Avign.* de 1558, art. XIV.

[3] *Ibid.*, art. II.

membres sortants nomment les membres rentrants[1]. Ces derniers ne peuvent être parents des premiers[2].

La réélection du conseil a lieu la dernière année de son existence, c'est-à-dire la douzième[3]. Elle se fait, le second jour de la fête de *Purym*, dans l'école ou *Lazara ;* les conseillers n'en peuvent sortir avant qu'elle ne soit terminée[4]. Nul n'en peut contester la validité, ni rechercher, dans ce but, la faveur des courtisans du prince[5]. Les élus au conseil y siègent tour à tour, soit comme baylons, soit comme conseillers. Les baylons de la première année deviennent les conseillers de l'année suivante, et ainsi de suite[6]. Leurs délibérations sont tenues secrètes[7]. Le conseil est l'assemblée souveraine de la cité juive ; il réunit dans ses mains le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. C'est lui qui dresse ses statuts[8], qui autorise la levée de ses impôts, qui dispose de ses finances, en règle et en surveille l'emploi[9], afferme la gabelle de la viande[10], choisit et nomme ses magistrats, ses fonctionnaires, taxateurs, experts, contrôleurs, collecteurs, secrétaires[11] ; c'est lui qui reçoit les plaintes portées contre la communauté et juge les différends qui s'élèvent entre elle et les particuliers[12] ; il dirige, en un mot, toutes ses affaires, toute son administration; il en est la tête et le bras. Sans lui, la juiverie resterait privée de gouvernement. Aussi est-il remplacé, lorsqu'il s'éloigne, en temps de peste, par trois représentants pris même, s'il est besoin, en dehors de son sein, et auxquels sont délégués ses pouvoirs[13].

Le conseil est tenu de se réunir toutes les fois qu'il est convoqué par les baylons, afin *d'aviser, avec eux, au profit et utilité de la commune et obvier aux inconvénients et dommages qui pourraient survenir*. Il tient ses séances dans l'*école* et n'en peut sortir qu'avec une décision écrite et signée de la majorité de ses membres[14]. Tout conseiller qui refuse de se rendre à cette convo-

[1] Art. LXXXVII.
[2] Art. III.
[3] Art. LXXXVII.
[4] Art. III.
[5] *Ibid.*
[6] Art. II.
[7] Art. LIV.
[8] Art. LXXXVII.
[9] Art. XLVIII, LXIX, LXXI.
[10] Art. XLIV.
[11] *Ibid., passim.*
[12] Art. LXXIII.
[13] Art. IV.
[14] Art. LIV.

cation est passible d'une amende de cinq sous tournois : les frais de réquisition sont à sa charge[1].

Il est permis aux conseillers de faire, tous les quatre ans, deux ou trois statuts nouveaux, pourvu qu'ils ne soient point contraires aux statuts alors en vigueur, qui peuvent bien être étendus ou restreints, mais non modifiés quant au fond[2]. Les lois faites par le conseil, puis approuvées par le viguier, le légat et le pape, sont obligatoires pour tous les Juifs. Quiconque vient à les enfreindre est maudit, excommunié et banni de la juiverie, après avoir été condamné par la cour temporelle, à payer au fisc une amende de 25 livres tournois[3]. Ainsi, à la force que lui donnait son omnipotence, le conseil ajoutait encore celle que lui prêtait la sanction de la religion, qui mettait à sa disposition la peine la plus rigoureuse de la législation israélite, et la plus redoutée. Cette peine consistait à faire un serment terrible, dont la violation pouvait attirer sur la tête du coupable les plus épouvantables châtiments. Gassendi nous a conservé ce serment ou *Herem*, c'est-à-dire excommunication, anathème, qui glaçait d'effroi les femmes enceintes, portait le trouble et la mort dans leurs entrailles et faisait avorter leur fruit.

Ce serment, qui résumait les plus sauvages duretés et les plus implacables colères de la Bible, était, dans les mains du gouvernement de la juiverie, une arme puissante, un instrument de terreur, nous dirions presque de torture[4].

L'omnipotence du conseil avait pourtant des bornes : elle était limitée par l'autorité du viguier. Les conseillers n'avaient que le droit de faire des statuts concernant l'administration, des lois civiles et religieuses, des règlements de police ; il leur était interdit de prononcer d'autres peines que l'amende et l'excommunication ; ils ne pouvaient condamner et jeter quelqu'un en prison qu'avec l'autorisation et en vertu d'un ordre du viguier. Néanmoins, à l'intérieur, le gouvernement de la juiverie, théocratique puisqu'il s'appuyait sur la sanction religieuse, républicain puisqu'il était fondé sur l'élection, aristocratique puisque l'élection était faite non par les gouvernés, mais par les gouvernants eux-mêmes, avait une grande puissance d'action et pouvait facilement dégénérer en despotisme. Tous les Juifs lui étaient soumis et lui devaient respect et obéissance ; tous contribuaient également aux impôts[5].

[1] Art. LIV.
[2] Art. LXXXV.
[3] Art. I, et la note du viguier en marge.
[4] Gassendi, *Notitia eccl. din.*, t. V, 713, Paris, 1654.
[5] Art. XIII.

Il y en avait de plusieurs sortes. C'étaient d'abord la taille, sorte d'impôt foncier, frappant à la fois les meubles et les terres, et dont la levée était facultative pourvu qu'elle eût été préalablement autorisée par le viguier [1]; puis le *capage*, sorte de capitation, de cotisation annuelle [2]. Il y avait aussi des contributions particulières destinées, soit à l'entretien de l'*aumône* [3], soit à l'entretien du *luminaire* [4].

Ces impôts sont proportionnels : chacun est imposé à raison de sa fortune, les pauvres moins, les riches davantage. De là, la nécessité de connaître les facultés de chaque membre de la communauté. Tout Juif est obligé de faire son *manifeste*, c'est-à-dire de déclarer l'état réel de sa fortune. Cette déclaration est reçue par les baylons du manifeste, et, comme il est difficile d'arriver à une connaissance exacte de la fortune des Juifs, presque toujours mobilière et, par conséquent, facile à dissimuler, l'opération du manifeste est entourée de cérémonies religieuses imposantes. Le *manifestant* fait sa déclaration sur serment : il est forcé d'entendre le *herem*, c'est-à-dire l'énumération des peines terribles portées contre les parjures, qui sont maudits et rejetés du Seigneur [5]; il dresse ensuite la liste de tous ses biens, meubles et immeubles, marchandises, bijoux, créances, etc. [6], et en donne la juste valeur. Pendant tout le temps que les derniers statuts restent en vigueur, c'est-à-dire pendant les douze années que durent les pouvoirs du conseil, il y a tous les quatre ans *manifeste général*. Le premier a lieu au mois d'Ellul, qui correspond à la dernière quinzaine d'août et à la première de septembre, le lundi ou le jeudi qui suit l'élection des conseillers [7]. Chaque chef de famille fait son manifeste à part [8]. Tous les manifestes doivent être remis le 15 du mois de Sevan (30 mai) [9]. Les baylons ont un mois, à partir de la fête des *Cabanes* ou des Tabernacles, pour les examiner et les vérifier. Ils se livrent à cet examen dans le lieu ordinaire de leurs réunions, où ils s'enferment pendant deux heures chaque nuit, excepté les nuits qui précèdent le jour du Sabbat et les autres jours fériés [10]. Une fois la vérification et le compte faits, ils écrivent sur

[1] Art. XXVIII et la note du viguier en marge.
[2] Art. XIII.
[3] Art. LXX.
[4] Art. LXXII.
[5] Art. XII.
[6] Art. XIX.
[7] Art. XII.
[8] Art. XVI.
[9] *Ibid.*
[10] Art. XXXVIII.

un registre particulier le montant de chaque manifeste, lequel doit être signé du manifestant[1]. Nul ne peut se dispenser de présenter son manifeste, ni implorer la faveur des *seigneurs ou courtisans* pour s'en faire exempter[2]. Quiconque le *fraude* est passible d'une amende de 50, de 100 ou de 150 florins, suivant qu'il appartient à la troisième, à la seconde ou à la première classe; il est encore obligé de payer cinq florins par chaque livre dissimulée dans le premier cas, et cinq livres dans les deux autres[3]. Il peut être excommunié et enfermé dans l'école jusqu'à ce qu'il ait soldé ces amendes[4]. Si les baylons du manifeste négligent de prévenir la cour temporelle des fraudes ou erreurs volontaires commises dans une déclaration, ils s'exposent à subir eux-mêmes la peine encourue par le délinquant. Toutefois, dans leurs dénonciations, ils ne doivent se laisser guider par aucune considération particulière « cessant toute faveur, ire, haisne, amour et affection[5] ».

Après la vérification des manifestes, les baylons dressent un état général des richesses de la juiverie, puis ils contrôlent les dettes de la communauté et en font la somme[6]. Tous les Juifs sont solidaires de ces dettes. Nous avons déjà vu que c'était, de leur part, un calcul habile d'emprunter beaucoup aux chrétiens, afin de donner de la stabilité à leur établissement en intéressant un grand nombre de personnes à leur conservation. Mais comme ils possédaient généralement peu de biens fonds, capables de répondre de ces dettes, et comme, pour avoir du crédit, il fallait nécessairement donner à leurs créanciers des sûretés, ils s'engageaient tous solidairement pour chaque dette particulière, et la communauté tout entière garantissait les emprunts contractés par chacun de ses membres[7]. C'était, non seulement pour subvenir aux dépenses de la juiverie, mais aussi pour faire honneur à ces engagements, et pour éviter aux particuliers toute poursuite devant les tribunaux, que les baylons des manifestes, d'accord avec les autres conseillers, déterminaient et imposaient la taille[8].

Cette taille, d'après le règlement, ne devait être levée qu'une fois par an[9]. Mais les baylons des manifestes pouvaient, par

[1] Art. XXXVIII.
[2] Art. VIII.
[3] Art. XXXIV.
[4] *Ibid.*
[5] Art. XXXVIII, et la note du viguier.
[6] Art. XL.
[7] Cela se voit clairement par le rapport présenté, en 1821, à la Chambre des Députés par M. le marquis de Forbin des Issarts (V. le *Moniteur* du 6 avril 1821).
[8] Art. XL.
[9] *Ibid.*

exception et avec l'autorisation du conseil, proposer de nouvelles tailles toutes les fois que le besoin s'en faisait sentir [1]. Le viguier, bien entendu, les approuvait ou les rejetait, comme c'était son droit. La taille votée et son chiffre arrêté, les baylons des manifestes en faisaient la répartition entre tous les Israélites et fixaient la somme que chacun devait payer, ayant bien soin de tenir compte aux particuliers des déboursés faits dans l'intérêt de la communauté [2]. La taille de chaque Juif était réglée d'après l'estimation des biens déclarés dans son manifeste.

Mais le gouvernement de la juiverie ne se contentait pas d'une révélation qui pouvait n'être pas toujours sincère ; il faisait, à son tour, estimer les biens désignés et évalués par les propriétaires. Cette estimation était confiée à huit *estimateurs* ou experts choisis par le conseil. Ces experts ne peuvent opérer qu'à la condition d'être au moins deux, l'un contrôlant et surveillant l'autre. Il leur est alloué un florin par chaque vacation. Mais il leur est défendu de boire ou de manger chez ceux dont ils estiment les biens [3]. Requis de venir faire une expertise, ils sont forcés d'y aller ; sur leurs refus, ils peuvent y être contraints à leurs dépens. Leurs propres biens, ainsi que ceux de leurs proches parents, sont estimés par quatre autres experts, également désignés par le conseil et gratifiés d'un salaire de six sous tournois chacun. Quatre autres estimateurs sont chargés, moyennant le même salaire, de priser à leur juste valeur toutes les maisons de la juiverie, excepté les leurs. Les maisons situées hors d'Avignon sont estimées par les propriétaires eux-mêmes [4].

Comme les dettes, les dépenses de la cité juive sont communes [5]. Pour y subvenir, on lève une taxe sur tous ses habitants. Les *taxateurs*, chargés de déterminer la taxe de chacun, sont au nombre de neuf, toujours choisis par le conseil, qui peut les prendre dans son sein ou en dehors. Ils sont enfermés, trois par trois, dans trois chambres séparées : ils n'en sortent qu'après avoir fixé la taxe de chaque particulier, et cela sans fraude, en âme et conscience. De leur travail, il résulte que chaque Juif est imposé trois fois. Ils remettent ces trois résultats différents aux baylons des manifestes, qui en prennent la moyenne, et cette moyenne devient la taxe définitive de chacun. Les taxateurs sont eux-mêmes taxés, ainsi que leurs parents, par six autres Juifs.

[1] Art. XL.
[2] Art. XLI.
[3] Art. XV.
[4] *Ibid.*
[5] Art. XIII.

Chaque taxateur touche, pour sa peine et son temps perdu, une indemnité de quatre sous tournois par jour [1].

Nul ne doit s'opposer à l'établissement et à la levée de la taxe ou *capage*, ni recourir à la faveur des grands pour s'en faire dispenser. Mais au lieu d'être facultative, comme la taille, la taxe, imposition annuelle, ne peut être levée qu'une fois dans l'année. Elle est due par tout Juif âgé de plus de quinze ans. Voici comment elle est répartie. Pour ceux qui ne possèdent que 25 livres, elle n'est que de cinq florins, soit quatre livres ; mais elle augmente successivement d'un demi-sou tournois par livre pour les fortunes de 25 à 100 livres, de 18 sous tournois pour celles de 101 à 200 livres, d'un florin pour celles de 201 à 300 livres, et ainsi de suite, continuant toujours de monter d'un florin par chaque progression de 100 livres [2].

La perception de la taille, de la taxe et des autres contributions est confiée à un collecteur soit juif, soit chrétien [3]. Elle lui est affermée par le conseil : « le conseil pourra louer pour deux ans, plus ou moins, à son gré, un collecteur, soit juif ou chrétien, pour cueillir les tailles et charges de la commune ». Ce collecteur, ayant toujours en main l'argent de la communauté, est tenu de payer ses dettes à leur échéance, afin d'éviter les frais de poursuite, qui restent à sa charge, s'il a négligé de le faire. Il a le droit de poursuivre le recouvrement de la taille par voie de contrainte [4]. Il doit rendre ses comptes, qui sont vérifiés par trois contrôleurs, deux pris dans le conseil et un en dehors [5].

Outre qu'il élaborait et arrêtait les statuts de la cité juive, outre qu'il établissait l'impôt et nommait les fonctionnaires auxquels était remis le soin d'en fixer la quotité, d'en faire et d'en contrôler la levée, le conseil avait encore, dans certains cas, le droit de rendre la justice. Quand il ne pouvait exercer lui-même ses pouvoirs judiciaires [6], il les déléguait à quatre juges pris dans son sein ou en dehors, « *pour ouyr*, disent les statuts que nous analysons, *toutes querelles, questions, péticions et demandes que auront les gentz de nostre commune les ungs avecques ou contre les aultres, soyt*

[1] Art. IX.

[2] Art. XIII.

[3] Nous voyons par un acte notarié de Jacq. Girardi et daté du 22 novembre 1468, que Pierre Brolha, changeur d'Avignon, avait à cette époque la ferme des impôts de la juiverie. C'était sans doute pour que les rentrées se fissent mieux et plus vite qu'on employait de préférence un chrétien, lequel était tenu à moins de ménagements envers les contribuables.

[4] Art. XLIII.

[5] Art. XLII.

[6] Art. LXXIII.

home ou fame, en matière civile non criminalisée et en laquelle le fisc n'haura aucun intres (intérêt), *jusques toutes foys à la somme de vint florins* »[1]. Comme on le voit par cette citation, les juges particuliers de la juiverie ne pouvaient connaître que des affaires civiles et de peu d'importance. Leurs arrêts devaient être rendus dans un délai de trois jours. Tout juge, suspect d'inimitié envers une des parties, pouvait être récusé par elle. Aucun procès ne pouvait être déféré aux tribunaux chrétiens qu'après avoir été porté devant les juges de la juiverie. Tout plaideur, qui agissait autrement, était passible d'une amende de cinq florins[2]. Ainsi les Israélites, toujours fidèles à leurs vieilles institutions, n'avaient point encore, vers le milieu du XVIe siècle, renoncé à leurs juges particuliers. On sait que la législation de Théodose et de Justinien les leur avait laissés[3]. Le gouvernement pontifical les tolérait aussi, mais il bornait leur juridiction aux causes tout à fait minimes et réduisait à cinq le chiffre de vingt florins proposé par les Juifs[4].

Outre ces quatre juges, le conseil s'adjoignait encore deux hommes d'affaires, chargés de poursuivre, en son nom, soit contre les chrétiens, soit contre les Juifs, les procès de la communauté[5].

IV

FONCTIONS CIVILES ET RELIGIEUSES DE LA JUIVERIE. — INSTRUCTION GRATUITE ET OBLIGATOIRE. — INSTITUTIONS DE BIENFAISANCE.

Les autres fonctionnaires civils de la juiverie étaient le trésorier, les gardiens des bulles et le messager. Le trésorier a la garde des deniers de la commune : comme il faut qu'il ait assez de fortune pour offrir des garanties sérieuses, il est toujours pris parmi les baylons de la main majeure, c'est-à-dire de la classe la plus riche[6]. En cas d'absence, il peut confier « la bourse de la commune à un de ses compagnons », pourvu que ce dernier en réponde[7].

[1] Art. LXXXII.
[2] *Ibid.*
[3] V. dans la *Revue Historique* du 1er janvier 1880, p. 30, notre article sur la condition civile des Juifs du Comtat Venaissin.
[4] Art. LXXXII et la note du viguier.
[5] Art. LI.
[6] Art. XLIX.
[7] *Ibid.*

Ce fonctionnaire est donc toujours un des membres du conseil.

Le secrétaire peut être choisi, soit parmi les conseillers, soit en dehors de ce corps. Mais il ne tient sa nomination que du conseil, qui fixe ses honoraires. Il est obligé d'écrire « les propos et secrets du conseil en tout temps qu'il sera requis » par la majorité. « Le dit escripteur sera tenu d'escrire les comptes des baylons et tailles, et les escriptures des baylons des manifetz[1]. »

Les gardiens des bulles sont aussi nommés par le conseil. Ce sont des fonctionnaires indispensables à la juiverie, qui a le plus grand intérêt à veiller à la conservation de ses archives. La multiplicité des bulles, des décrets publiés contre les Juifs ou bien en leur faveur, soit par le pouvoir spirituel, soit par le pouvoir temporel, la variation fréquente de la législation qui les régissait, forçaient la communauté de remettre à la garde de personnes de confiance les diplômes et les chartes, qui maintenaient ou modifiaient sa condition, et établissaient ses privilèges, ses charges, ses titres, ses droits. Les gardiens des bulles ne devaient se dessaisir d'aucun acte original ; mais il leur était permis d'en délivrer des copies, des *vidimus* à ceux qui les réclamaient. Pour plus de sûreté, le coffre, dans lequel étaient déposés « les bulles, privilèges et autres escritures de la comune » était fermé par trois clefs différentes[2].

Le choix du messager et la détermination de son salaire appartiennent aussi au conseil[3]. Le messager est l'agent intermédiaire qui met le gouvernement en communication avec les gouvernés. Il est tenu de transmettre à toute la juiverie les ordres, mandements, invitations, avertissements des baylons. C'est lui, par exemple, qui invite les Juifs à venir retirer leurs *billets de taxe*, etc. Il doit être toujours prêt à marcher, le jour comme la nuit, et surtout la nuit[4], car c'est le moment où les Juifs se trouvent tous réunis dans leur quartier ; le jour, ils sont à leurs affaires, ils colportent leurs marchandises, soit par la ville, soit par les campagnes.

Tel est le gouvernement, telles sont les magistratures, les charges et les fonctions civiles de la juiverie. Comme assemblée délibérative, le conseil, dont les décisions, prises à la majorité, sont couvertes par cette majorité même, ne nous paraît pas responsable, mais, comme pouvoir exécutif, il semble l'être : il est du moins certain que ceux de ses membres qui exercent des charges publiques le sont. La responsabilité et l'obligation sont les deux prin-

[1] Art. XLVII.
[2] Art. LX.
[3] Art. XLVIII.
[4] Art. XI, XL et XLVI.

cipes sur lesquels repose l'administration de la cité juive. Toutes les fonctions sont obligatoires. Tout baylon, qui n'a pas exercé de charge pendant quatre ans, ne peut refuser d'en accepter une [1]. C'est un devoir pour lui de la bien remplir. S'il s'en acquitte mal, il est puni d'une amende d'un florin [2], et, de plus, il est obligé de supporter le dommage que sa mauvaise gestion a fait subir à la communauté. Il rend ses comptes en sortant de charge. Ces comptes sont vérifiés, dans un délai d'un mois, par des contrôleurs nommés par le conseil. Le baylon sortant ne peut rien trouver à redire à cet examen [3].

Ces défiances, ces précautions, ces peines rigoureuses, n'assuraient pas toujours à la juiverie une bonne administration ; l'ordre surtout et l'économie ne régnaient pas toujours dans les finances. Un document qui date des premières années du xve siècle prouve qu'il se commettait parfois des malversations, des dilapidations, sur lesquelles le conseil, par complicité, ou par faiblesse, fermait les yeux. Alors la communauté avait recours au souverain, au pape, qui s'empressait d'accueillir ses plaintes et de lui rendre justice. A la suite d'une enquête, dirigée par un officier du gouvernement pontifical, les fonctionnaires et les baylons prévaricateurs étaient destitués et condamnés à restitution. Ainsi la petite société juive avait aussi ses misères, elle n'était pas exempte des vices inhérents à toute société humaine [4].

Les autres fonctionnaires de la juiverie tiennent de plus ou moins près à la religion et au culte; ils peuvent en être considérés, mais à divers degrés, comme les ministres ; ce sont: les baylons de l'aumône, les laveurs des morts, les baylons de la confrérie des malades, les baylons de la confrérie de l'étude, les lecteurs de la loi, les sermonnaires, les chantres, le *servant* [5], les inspecteurs du marché et de la viande, les *sagatadeurs* (tueurs, égorgeurs) des bêtes, et les baylons de l'*alluminaire*. Tous, moins les lecteurs de la loi et les sermonnaires, sont élus par le conseil.

Les baylons de l'aumône sont chargés de mettre en pratique les préceptes de bienfaisance recommandés par la Bible : ce sont les ministres de la charité publique et privée. Ils distribuent aux pauvres les dons de la communauté et ceux des particuliers. Ils font encore faire les réparations qu'exige l'entretien de l'*escole* ou

[1] Art. II.
[2] Art. XLVIII.
[3] Art. L, LV et LVI.
[4] *Diplomata varia e Romanis codd. descripta*, f° 104. Ms. à la biblioth. Nationale.
[5] Le mot *servant* est la traduction exacte du mot hébreu *Schammas*, terme encore usité aujourd'hui dans les synagogues pour désigner le bedeau. (*Nous devons cette note à l'obligeance de M. Israel Lévi.*)

synagogue et de la *pignote* ou cimetière, pourvu que ces réparations ne s'élèvent pas à plus de six sous. Ce sont eux qui paient toutes les dépenses du culte, qui achètent les fournitures et les ustensiles nécessaires à la célébration des différentes cérémonies religieuses[1]. Une somme de 50 florins est mise à leur disposition pour faire face aux dépenses ordinaires[2]. Une contribution pécuniaire est levée sur tous les habitants de la cité juive pour subvenir à tous ces frais. Cette contribution doit être perçue le premier jour de chaque semaine. Elle est ainsi fixée : un demi-sou pour les gens de la première classe, huit deniers pour ceux de la seconde et six pour ceux de la troisième. La veille des fêtes, elle est portée au double. Quiconque refuse de la payer, peut y être contraint par *voie de justice*. Ce sont les baylons de l'aumône qui recueillent cette contribution, et nul ne peut faire de collecte sans leur autorisation[3]. Ils prélèvent également sur toutes les bêtes tuées à la boucherie, les chevreaux et les agneaux exceptés, un impôt nommé droit de l'*Attacana*[4]. Ils sont responsables de l'argent qui leur est confié, et doivent rendre leurs comptes, tous les six mois[5] aux baylons des manifestes, qui leur servent de conseillers et sans l'agrément desquels ils ne peuvent faire aucune dépense[6]. Ils sont de plus tenus de visiter les malades pour « *les inciter à soy confesser, comme il est de raison* », ou les engager à laisser quelque chose de leurs biens à l'aumône. « *Et s'il y a aulcun malade qui aye quelque frère, auquel la femme dudit malade seroit sujette après sa mort, l'inciteront de donner libeau de répudi de malades comme voulont nostres docteurs*[7]. » La direction et le soin des *estuves* ou bains pour les ablutions[8], la garde des vases et des ornements sacrés, rentrent aussi dans les attributions des baylons de l'aumône[9].

[1] *Statuts des juifs d'Avign.* de 1558, art. LXVII.

[2] Art. LIX.

[3] Art. LXX.

[4] Art. LXVIII. — C'était une précaution prise pour que cet impôt fût payé et que les fermiers, qui avaient acheté le droit de le percevoir, ne fussent point frustrés. Les criées de la police d'Avignon de 1458 défendaient, sous peine de 10 florins d'amende, à tout Israélite d'égorger, soit à l'intérieur soit à l'extérieur de la juiverie, aucun animal soumis au droit de *Cacana* ou *Tacana*, à moins d'y être autorisé par les baylons de l'aumône. Cet impôt devait être payé avant l'examen des bêtes pour savoir si elles étaient rejetées ou non par la loi. Aucun boucher juif ne pouvait vendre de la viande avant de s'être acquitté de cet impôt (*Criées de la police d'Avign. Arch. municip.* boîte XI, n° 15.

[5] Art. LXX.

[6] Art. LVI.

[7] Art. LXVIII.

[8] Art. LXVII.

[9] Art. LXX.

Les baylons de la confrérie des malades tirent au sort les noms des Juifs qui doivent soigner et veiller les infirmes. Personne ne peut refuser d'être garde-malade, à son tour [1].

Les baylons ou *nettoyeurs* des morts reçoivent la sainte, mais pénible mission de laver les cadavres et de présider aux funérailles. Ils font enterrer le mort à la place choisie par ses parents, et vont réclamer à ses héritiers les frais de l'enterrement tels qu'ils ont été fixés par les baylons des manifestes. Ces frais, lorsque le défunt est pauvre, peuvent être couverts au moyen d'une quête faite au cimetière. Les baylons des morts sont au nombre de quatre. Ils donnent à chacun des chantres qui les assistent deux péchiers de vin. Ils en gardent pour eux la même quantité. Ils font aussi des distributions aux pauvres de la juiverie : à la fin des fêtes de Pâque, ils leur partagent un baril de vin et, en pains, la valeur d'un florin [2].

Les inspecteurs de la boucherie surveillent le marché des bouchers et vérifient la justesse de leurs balances : ils confisquent les chairs corrompues [3].

Les sacrificateurs ou *sagataдours*, *éprouvadours*, immolent les bêtes et examinent si elles sont dans les conditions voulues pour être vendues et mangées [4].

La culture de l'intelligence n'était pas, et ne pouvait être négligée chez les Juifs. La religion leur faisait une obligation de connaître la loi et de lire la Bible : s'instruire était donc pour eux un devoir. Aussi montraient-ils une grande sollicitude pour l'instruction des enfants. Deux baylons de l'étude étaient chargés d'y pourvoir et de surveiller l'enseignement des maîtres. Ils se procuraient les ressources nécessaires au moyen d'une contribution mensuelle : « *et seront attenus lesdits baylons de cuthir ung chascun moys un soulx de chascun, soyt home ou fame de la grand main, et seze deniers de chascun home ou fame de la main moyenne, et huyct deniers de la main mineure* ». Ils prenaient aussi trois pour cent sur la dot des nouveaux mariés : « *et nostre vouloyr est que lesdits baylons de ladite confrérie recepvront d'ung chascun matrimoyne* SIVE QUESUBAC [5] *trois soulx pour chascun cent* [6] ». Donnée aux frais de la communauté, l'instruction était obligatoire pour tous. Pour qu'elle fût plus répandue, les maîtres, qui la dis-

[1] Art. LVII.
[2] Art. LIV.
[3] Art. LXI.
[4] Art. LXVIII.
[5] C'est probablement le mot hébreu *Kesouba*, *Kethouba* qui signifie l'acte de mariage des Juifs. (*Note communiq. par M. Is. Lévi.*)
[6] Art. VI.

tribuaient, et les écoliers, qui la recevaient, jouissaient de certains privilèges. Les maîtres, comme les écoliers, étaient exempts du *capage*, c'est-à-dire de la taxe. Les enfants restaient en possession de ce privilège pendant tout le temps qu'ils allaient suivre les leçons du maître à l'école. Dès que leurs parents les en retiraient, pour les mettre dans le commerce, ils tombaient sous la loi commune et devaient payer le *capage* comme les autres Israélites âgés de plus de quinze ans[1]. Afin d'entretenir, parmi les habitants de la juiverie, le goût de l'étude, la loi exemptait aussi de toute contribution mobilière les livres hébreux et les ouvrages de médecine[2].

Tous ces ministres du culte étaient plus ou moins, sans doute, sous la dépendance du rabbin, qui devait nécessairement exister, bien que nous ne trouvions point son nom dans les statuts de 1558. Peut-être y en avait-il plusieurs. Peut-être aussi les lecteurs de la loi ou sermonnaires, dont il est fait mention dans les statuts, étaient-ils de véritables rabbins. Les lecteurs et les prédicateurs étaient choisis parmi les plus savants par les baylons des manifestes[3]. Ils étaient obligés d'exposer les prophéties et autres livres de la Bible, les jours de Sabbat et les jours de fêtes, et de traduire en langue et en vers vulgaires les cantiques hébreux. Ils recevaient un traitement qui était fixé par le conseil[4].

Il y avait aussi deux chantres qui célébraient, par des hymnes, les trois grandes fêtes de l'année[5]. Mais ce n'était pas là leur seule fonction : ils faisaient encore l'oraison quotidienne *en l'escolle*, avertissaient les gens de la commune d'avoir à cesser tout négoce pendant la prière du matin, les invitaient à assister aux cérémonies du mariage et au déchaussement du soulier, c'est-à-dire à la répudiation de la belle-sœur par son beau-frère, au sermon, à la circoncision, à la lecture de la Bible ; ils bénissaient les nouveau-nés, prononçaient le *herem* ou excommunication, nettoyaient la synagogue, lavaient, puis allumaient les lampes, et faisaient les cercueils et les enterrements des petits enfants[6]. Ils touchaient un salaire de douze florins par an[7].

Les chantres étaient assistés d'un *servant* ou *serviteur*, qui recevait les mêmes honoraires, le servant allait tirer de l'eau,

[1] Art. XIII.
[2] Art. XX.
[3] Art. XLV.
[4] Art. LII.
[5] Art. XLV.
[6] Art. LXII et LXIII.
[7] Art. LXIV.

nettoyait, éclairait, puis éteignait les lampes après l'oraison ; il fabriquait aussi les cercueils et faisait en un mot « toutes les autres choses contenues dans le précédent article ». Non seulement il suppléait les chantres, mais il était encore chargé de sonner du cornet, la veille du Sabbat, et de faire tous les préparatifs nécessaires à la célébration des fêtes du jour de l'an, du grand jeûne et des *Cabannes* ou des Tabernacles. Outre leur salaire annuel, les chantres et le servant se partageaient le casuel provenant des cérémonies religieuses, de la circoncision, du mariage, de la répudiation, des prières, du *herem* ou serment de malédiction. Ils avaient aussi leur part dans la distribution des aumônes qui se faisait la veille et le jour de Pâque : chaque famille leur donnait une poignée de farine et une *coudelle* ou pain azyme[1].

Telle est l'organisation intérieure de la juiverie. A cette exposition rapide nous ajouterons quelques remarques. Ce qui nous frappe d'abord, c'est la fidélité, c'est l'attachement opiniâtre de la race juive à ses vieilles institutions. Ce sont toujours les mêmes usages, la même loi, la même religion, le même culte ; l'esprit de la Bible souffle partout et jusque dans le gouvernement qui, malgré ses formes républicaines, est toujours un mélange d'oligarchie et de théocratie. Le conseil directeur de la juiverie nous représente une image altérée sans doute et quelque peu effacée, mais pourtant reconnaissable, du grand Sanhedrin, assemblée politique, religieuse et judiciaire, qui chez les Juifs anciens, était chargée de toutes les affaires importantes de la nation, et qui se recrutait elle-même, comme le conseil des Israélites d'Avignon, par le choix de ses propres membres[2].

Ce gouvernement, qui, bien que dans la dépendance et sous la surveillance du pouvoir souverain, reste néanmoins armé d'une autorité considérable qu'il puise à la fois dans le droit humain et dans le droit divin, n'est point sans inconvénient, ni même sans danger pour les gouvernés. Comme il est presque tout entier dans les mains des riches, c'est-à-dire du plus petit nombre, il est à craindre qu'il ne s'exerce qu'à leur profit et au détriment du plus grand nombre ; il peut devenir, si non tyrannique, du moins tracassier, vexatoire, arbitraire. Le viguier est bien là pour veiller à l'observation des statuts, pour prévenir et empêcher les abus ; mais il peut, s'il est négligent, ne pas les apercevoir, et, s'il n'est pas incorruptible, les laisser passer. Reste, il est vrai, le recours au pape ; mais les plaintes des opprimés n'ont

[1] Art. LXIV.
[2] Basnage, t. III, p. 510 et 528. — Voy. aussi Fleury, *Mœurs des Israélites*.

peut-être pas toujours vers lui un accès libre et facile ; elles peuvent être contredites par des rapports contraires, ou même arrêtées en chemin ; elles mettent dans tous les cas, bien du temps avant d'arriver et de se faire écouter. Pour la juiverie, les meilleures de toutes les garanties, contre les excès de son gouvernement, ce sont la modération, l'équité et la probité des gouvernants eux-mêmes.

Les abus dont elle souffre viennent, en effet, plutôt des hommes, qui sont quelquefois mauvais, que de la loi, qui est bonne. La législation des Juifs d'Avignon est sage, vigilante, pleine de défiances, de précautions contre l'avidité, la faiblesse et la méchanceté humaines. Le mal vient de ce qu'elle n'est point exécutée. La surveillance que le conseil exerce sur tous les actes des baylons, si elle ne vient point à se relâcher, la responsabilité des magistrats et des fonctionnaires, si elle n'est jamais déclinée, suffisent pour assurer à la cité juive les bienfaits d'une bonne administration. La loi doit être d'autant mieux accueillie, d'autant plus volontiers obéie, que ses rigueurs sont tempérées par sa justice. Si les dignités et les charges sont lourdes à porter, si elles sont obligatoires, leur durée est limitée et nul ne peut être continué, malgré lui, dans ses fonctions au delà de quatre ans.

Le même esprit de modération et de justice préside à la répartition de l'impôt, qui est, pour chacun, proportionné à sa fortune. La loi établit bien des peines sévères contre ceux qui refusent de le payer, l'exécution par voie de contrainte ou saisie des biens, la prison même; mais elle s'adoucit aussitôt envers ceux qu'elle frappe. Ainsi, elle permet au prisonnier pour dettes envers la communauté d'aller passer la nuit chez lui, à la condition de rentrer le lendemain matin dans son cachot. Elle consent à lui accorder sa liberté pendant deux jours, le samedi et le dimanche [1]. Elle défend d'incarcérer les femmes et se contente de les tenir aux arrêts dans leur propre maison. Elle interdit enfin la saisie des objets de première nécessité, tels que lits et vêtements [2]. De même qu'elle entend que l'impôt soit un devoir pour tous, elle veut aussi qu'il ne devienne un fardeau pour personne. Le père de famille naguère riche, que des pertes récentes viennent d'appauvrir, voit diminuer sa taille en proportion de ses pertes [3]. Certains objets ont le privilège d'être affranchis de toute contribution : les habillements et les provisions de ménage ne sont jamais taxés [4].

[1] *Statuts des juifs d'Avign.* de 1558, art. XLIII.
[2] *Ibid.*
[3] Art. XXIX.
[4] Art. XXIII. — Quelques Juifs, oubliant l'intérêt général de la communauté pour

Là où règne l'esprit de modération et de justice, règne aussi l'esprit de générosité, de bienfaisance. Dans la petite société juive, les préceptes de charité, recommandés par la Bible, nesont pas une lettre morte; la loi, pleine de sollicitude pour tous les êtres faibles, souffrants, malheureux, ne se contente pas de veiller à leur exécution, elle les met elle-même en pratique. Les Israélites réduits à la misère qui vivent d'aumônes, les veuves, les vieillards qui ont plus de quatre-vingts ans, sont exemptés du capage[1]. Les pauvres orphelins ne sont pas obligés de payer la taille. La communauté les prend sous sa tutelle: elle se met aux lieu et place du père et de la mère. Elle se charge de l'administration de leur fortune, régit leurs biens meubles, s'efforce de les rendre productifs et leur sert jusqu'à leur majorité une rente de 7 pour 100[2]. Aux filles qui n'ont pas de dot, elle en fait une et les marie[3]. La loi ne veut pas que la misère puisse devenir une cause d'insalubrité, ni un obstacle à l'accomplissement des pratiques religieuses; elle ouvre gratis aux femmes nécessiteuses les étuves pour leurs ablutions et leurs purifications[4]. Par une délicate attention, elle double, la veille des fêtes, la contribution destinée au soulagement des indigents, ne voulant pas qu'ils demeurent seuls tristes au milieu de l'allégresse générale. Elle leur ménage une part dans toutes les joies. De là les dons qu'elle impose aux jeunes mariés, les distributions d'argent, de vivres et ce banquet auquel ils viennent s'asseoir, aux frais de la communauté, le jour de la fête de Purym[5]. Elle accorde des secours aux malades et aux prisonniers, qui en ont besoin; trois sous par semaine aux premiers, pendant tout le temps qu'ils sont forcés de garder le lit, un sou seulement aux seconds[6]. Elle fait du devoir de visiter et de soigner les malades une obligation forcée à moins qu'ils ne soient atteints de la peste, auquel cas, ils sont abandonnés[7]. Mais, si la charité ne va pas jusqu'au dévouement, elle est du moins un acte obligatoire, elle est pas-

leur intérêt particulier, s'efforçaient d'obtenir, soit du légat, soit du gouverneur d'Avignon (*a legato vel gubernatore dicte civitatis*), une diminution des impôts que la juiverie levait sur chacun de ses membres. Il résultait de ces décharges que les impositions pesaient plus lourdement sur les autres Juifs. En 1479, les baylons s'en plaignirent au pape Sixte IV, qui interdit, pour l'avenir, la recherche de pareilles faveurs, sous peine d'une amende de 10 marcs d'argent fin, et annula toutes celles qui avaient été déjà accordées (*Bref de Sixte IV* de 1479).

[1] *Stat.* de 1558, art. XIII.

[2] Art. V.

[3] Art. LXVII.

[4] *Ibid.*

[5] Art. LXVII et LXXXVI.

[6] Art. LXVII.

[7] Art. LVII.

sée à l'état d'institution sociale, ce qui est bien quelque chose.

A côté de la charité publique, il y a la charité privée, qui lui vient en aide. La communauté accepte les legs faits par les particuliers en faveur des pauvres, et les distribue suivant leurs intentions [1]. Elle se garde bien d'être exclusive dans ses libéralités, qu'elle prodigue aux Israélites étrangers comme à ses propres membres. Tout Juif du dehors, qui se présente à la juiverie avec un certificat, peut recevoir jusqu'à six sous par jour. S'il n'a pas de certificat, il ne reçoit qu'un sou et pour deux jours de nourriture [2]. S'il désire faire partie de la communauté, il peut y être admis à la condition de supporter toutes les charges et de payer, en outre, une contribution annuelle de 24 écus [3]. Mais, si la cité juive exerce largement l'hospitalité, elle ne veut pas que ce soit au détriment de la moralité. Elle repousse de son sein tout Israélite qui commet des actes indignes d'un honnête homme. Elle retranche courageusement les membres corrompus, afin de préserver les autres de la corruption [4]. Comme elle sait que rien ne contribue davantage au maintien et au progrès de l'amélioration morale que le développement de l'instruction, elle ne se contente pas de la dispenser libéralement et gratis à tout le monde, elle en encourage encore la recherche par des faveurs spéciales, afin que personne ne soit privé de ses bienfaits.

Ainsi, cette étude des rapports des Juifs entre eux et des institutions de la juiverie d'Avignon nous amène à cette conclusion, que, chez les Israélites du Comtat Venaissin, le niveau moral s'élève pendant qu'il baisse, du moins à ce qu'on prétend, chez leurs coreligionnaires des autres pays de l'Europe [5]. La communauté juive d'Avignon nous présente, au XVIe siècle, le spectacle d'une

[1] Nous avons trouvé dans les actes des notaires du XVe siècle plusieurs de ces legs faits par des particuliers généreux à la communauté israélite. En 1558, sur une donation faite par Ben Bonafous de Montpellier, les baylons de l'aumône distribuaient, tous les ans aux indigents, un demi-péchier de vin, la veille de Pâque, et deux deniers de pain, la nuit qui suivait cette fête, plus une somme de huit sous, provenant d'un legs de Dona Meyrian, veuve de Mossé de Viviers. Aux fêtes de Pâque, de la Pentecôte et des Cabanes, ils faisaient pour cinq florins de distribution de pain, somme que Cresques de Lates avait déclaré, par testament, vouloir être affectée à cet usage (*Art.* LXVII).

[2] Art. LXVII.

[3] Art. XXVI. — Les enfants des Juifs du dehors, qui occupent à Avignon des places de commis, ne payent qu'un florin par mois. Pendant les mois de Nyssan (du 15 mars au 15 avril) et de Thesseri (du 15 septembre au 15 octobre), les Juifs étrangers sont autorisés à venir vendre leurs marchandises dans la ville, quoiqu'ils n'y aient point de boutique et n'y payent aucune contribution. (Art. LXXXI.)

[4] Art. LXXIX.

[5] Voir pour l'histoire des Juifs du Comtat Venaissin et leurs rapports avec les chrétiens la *Revue Historique* du 1er janvier et du 1er septembre 1880.

population généralement honnête, intelligente, douée d'instincts nobles et élevés, d'un cœur sensible, compatissant, et d'entrailles faciles à s'émouvoir , bienfaisante, généreuse, hospitalière, pleine de sympathie et de sollicitude pour tous les êtres faibles et malheureux. Rien ne rappelle chez elle ces types odieux de Schylock, d'Eléazar, que la poésie a pu reproduire ailleurs, mais dont elle aurait trouvé difficilement à rassembler les traits dans le ghetto d'Avignon au moyen âge.

Léon Bardinet.

NOTES ET MÉLANGES

BULLES INÉDITES DES PAPES[1]

La première des bulles que nous reproduisons plus loin, est la plus importante. Elle se rapporte à cette confiscation du Talmud qui eut lieu sous saint Louis avant le fameux colloque de Yehiel de Paris avec l'apostat Donin de La Rochelle, et dont les suites se firent encore sentir en 1248. Tous les historiens qui se sont occupés de cette question intéressante[2] admettent ou semblent admettre, malgré l'invraisemblance du fait, qu'il y a eu deux auto-da-fé du Talmud, l'un en 1242 (ou 1244) l'autre à peine six ans plus tard, en 1248. La Bulle d'Innocent IV que nous publions aujourd'hui, comparée avec la lettre (de date inconnue) écrite au pape par Eudes de Châteauroux, et la sentence d'Eudes de Châteauroux, du 15 mai 1248, explique suffisamment, je pense, ce qui s'est passé en 1247 et 1248.

Un certain nombre d'exemplaires du Talmud avaient échappé à la confiscation de 1240 et étaient restés cachés dans les maisons des Juifs, comme le prouve bien l'enquête de 1247, où les Juifs purent présenter quelques volumes du Talmud à Eudes de Châteauroux. Il est probable aussi que les exemplaires saisis en 1239 sur tout le territoire du Roi de France, ne furent pas tous envoyés à Paris et même que tous ceux qu'on réunit à Paris ne furent pas brûlés. En mai 1244 (8 ou 9 ou 11 mai ; voir Potthast, à ces dates), Innocent IV écrivit encore à saint Louis pour l'engager à faire brûler les exemplaires du Talmud, probablement ceux qui

[1] Voir page 114.

[2] Graetz, VIII, 128 (1re édit.); Kisch, *Monatsschrift*, 1874, p. 207 ; Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris* (Paris, 1880), p. 133 et 134. Cf. plus haut, p. 140.

avaient été épargnés en 1242; mais, le 29 novembre 1244, Innocent IV vint demeurer à Lyon, et il est probable que peu de temps après les Juifs de France intercédèrent auprès de lui et essayèrent de faire lever l'interdit qui pesait sur le Talmud, afin de rentrer en possession des exemplaires qui n'avaient pas été détruits ou de pouvoir se servir librement de ceux qu'ils avaient gardés cachés. Ils eurent sans doute à vaincre une assez longue résistance; à la fin cependant leurs efforts obtinrent un semblant de succès. Le pape écrivit à Eudes (vers août 1247) d'examiner de nouveau le Talmud et les livres des Juifs, afin de voir s'il n'y aurait pas moyen de les tolérer en ce qui ne serait pas injurieux pour la religion chrétienne, et si on ne pourrait pas, après examen des livres montrés (ou des livres anciennement confisqués), rendre ces livres aux Juifs. Le 12 août 1247, le pape informe le Roi qu'Eudes avait reçu ce mandat. Il ose à peine indiquer, sous une forme dubitative, qu'on pourrait peut-être se montrer moins rigoureux envers les Juifs.

La bulle qu'avait reçue Eudes de Châteauroux, était conçue à peu près dans les mêmes termes que celle qui fut adressée à saint Louis. On le voit par la réponse qu'Eudes adressa au pape. Dans cette réponse (commençant par les mots *Sanctitati vestre placuit* [1]), Eudes le prend de très haut avec le pape. Il lui rappelle les bulles de 1239 de son prédécesseur Grégoire IX contre le Talmud, l'auto-da-fé de 1242. Le Talmud est plein d'erreurs, loin d'éclairer les Juifs, il les égare, il dénature le sens de la Bible et il est manifeste que les rabbins ont trompé le pape et les cardinaux, en prétendant que sans le Talmud ils ne peuvent pas comprendre la Bible et les instituts de leur loi. Ce ne serait pas un petit scandale si les exemplaires des livres condamnés et brûlés publiquement autrefois étaient maintenant tolérés par l'ordre du pape ou rendus aux Juifs. Quand même ces livres contiendraient certaines bonnes choses, et ils en contiennent bien peu, ils doivent être condamnés, comme on condamne les hérétiques quoique leur hérésie ne porte pas sur tous les dogmes, mais sur quelques-uns seulement. Néanmoins, pour exécuter le mandat du pape, Eudes a demandé aux Juifs de lui montrer leurs livres talmudiques et autres. Ils ne lui ont montré que cinq mauvais volumes, et il les fait examiner avec soin.

Nous n'avons pas la date de cette lettre, probablement posté-

[1] Publiée dans Echard, *Sancti Thomæ Summa*, Paris, 1708, p. 590, sqq. d'après le ms. lat. n° 16,558 de la Bibl. nat. C'est par erreur que nous avons donné à ce manuscrit, dans le premier numéro de la Revue, 1er tirage, le n° 6,558.

rieure de peu à la bulle du 12 août 1247, mais nous avons la sentence finale d'Eudes de Châteauroux [1]. Elle est du 15 mai 1248. Elle condamne le Talmud. Le livre a été examiné de nouveau, il est plein d'erreurs et de blasphèmes horribles: contrairement à l'avis du pape, il ne sera point toléré, et les exemplaires qu'on en a saisis ne seront pas rendus aux Juifs. Quant aux autres livres (ou exemplaires du Talmud) que les Juifs ne lui ont pas montrés, quoiqu'il les y ait requis à diverses reprises, il se réserve d'en statuer en temps et lieu.

Je crois qu'il ressort pleinement de cette analyse des pièces, qu'il n'y a pas eu de seconde confiscation générale après celle de l'année 1240, ni de second auto-da-fé du Talmud en 1248. Toute la correspondance entre le pape et le légat semble porter sur ce seul point : Ne serait-il pas à propos de lever l'interdit prononcé contre le Talmud ? Les livres qu'il est question de rendre aux Juifs sont ou bien les livres saisis qui avaient survécu à l'auto-da-fé de 1242, ou plutôt, je crois, ceux que les Juifs, après avoir obtenu la bulle de 1247, avaient montrés au légat pour la nouvelle enquête que prescrivait le pape.

La bulle du pape Alexandre IV publiée plus loin, se rapporte à l'usage assez fréquent chez le clergé, au moyen âge, de mettre en gage chez les Juifs les vêtements des prêtres et les ornements d'église. Les rois de France, et même Charlemagne déjà, s'étaient souvent élevés contre cette pratique. Je ne connais, sur la matière, aucune bulle antérieure à celle d'Alexandre IV.

I.

Lyon, 12 août 1247. — Le pape Innocent IV à saint Louis. Le souverain Pontife doit rendre justice à tout le monde. Les maîtres des Juifs de France lui ont représenté que, sans le secours du Talmud, ils ne peuvent comprendre la Bible ni les autres statuts de leur loi. Nous sommes tenus, par mandat divin, de tolérer les Juifs, nous devons donc leur laisser leur loi et leurs livres. C'est pourquoi le pape a ordonné à l'évêque de Tusculum [Eudes de Châteauroux], légat du Saint-Siège, de faire examiner les livres des Juifs, de tolérer ces livres en tout ce qui n'est pas injurieux pour la religion chrétienne, et de les rendre aux maîtres des Juifs. Saint Louis est prié de faire exécuter les résolutions du légat.

Collection Doat, vol. XXXVII, f° 124. Copie.

Innocentius Episcopus servus servorum Dei charissimo in Christo filio illustrissimi Regis Franciæ salutem et apostolicam

[1] Dans Echard, *ibid.*

benedictionem. Ad instar animalium quæ vidit in Apocalipsi Joannes plena oculis ante et retro, summus Pontifex, oculatus undique circumspiciens tamquam sapientibus et insipientibus debitor, nulli debet iniuste nocere, sed iuste quod iustum exequendo tenetur reddere cuilibet iura sua. Sane magistris Judeorum regni tui proponentibus nuper coram nobis et fratribus nostris quod sine illo libro qui hebraice Talamut dicitur bibliam et alia statuta suæ legis secundum fidem ipsorum intelligere nequeunt, nos qui iuxta mandatum divinum in eadem lege ipsos tolerare tenemur, dignum eis duximus respondendum quod sicut eos ipsa lege sic perconsequens suis libris nolumus iniuste privare. Unde venerabili filio nostro episcopo Tusculano apostolicæ sedis legato direximus scripta nostra [1] ut tam ipsum [Talamut] quam alios sibi faciens exhiberi [libros] ac eos inspici, et inspiciens diligenter, eosdem toleret in his in quibus secundum Deum sine fidei christianæ injuria viderit tolerandos et magistris restituat supradictis, contradictores per censuram ecclesiasticam appellatione postposita compescendo. Quocirca Serenitatem regiam rogandam duximus attentius et hortandam propter quod per eundem legatum factum fuerit in hac parte gratum habeas et acceptum ac facias firmiter observari. Datum Lugduni secundo idus augusti, pontificatus nostri anno quinto.

II.

Viterbe, 23 août 1258. — Le pape Alexandre IV aux archevêques et évêques de France. Si autrefois les Israélites ont tenu en grand respect les vêtements sacerdotaux et les vases qui servaient à leurs sacrifices, à plus forte raison aujourd'hui les clercs, connaissant la bonté et l'humanité du Sauveur et le mystère du règne de Dieu, doivent traiter avec vénération et garder convenablement les vêtements des prêtres, les ornements, calices et vases sacrés qui servent au sacrifice de la messe. Cependant nous avons appris, non sans un profond chagrin, que des prélats, recteurs et clercs de vos diocèses mettent ces objets sacrés en gage chez les Juifs ; et ceux-ci les traitent avec une telle irrévérence et en font un usage si honteux qu'on rougit d'en parler et qu'on a horreur de l'entendre. Défense est donc faite aux clercs, sous peine d'excommunication et de destitution, de mettre dorénavant ces objets en gage chez les Juifs, et les Juifs sont prévenus que s'ils les prennent en gage, il sera permis à tout chrétien de les leur enlever, de sorte que les Juifs non seulement perdront leur bénéfice, mais seront déboutés de leurs réclamations pour le recouvrement du capital [2].

Archives nat. L 252, n° 202. Original.

[1] Nous restituons ainsi le texte corrompu de la copie, qui porte : Unde venerunt sine nostro episcopo Tusculano duximus scripta nostra.

[2] C'est ainsi, je pense, qu'il faut comprendre le passage final de la bulle.

Alexander episcopus servus servorum Dei, venerabilibus fratribus universis archiepiscopis et episcopis per regnum Francie constitutis, salutem et apostolicam benedictionem. Si olim in testamento Veteri vestimenta sacerdotalia et vasa deputata in opus sacrificii quod tunc de brutis fiebat animalibus, apud israeliticum populum, qui sub legis umbra vivebat, cultu celebri habebantur, multo fortius nunc in Novo xpistianus clerus, cui et apparuit benignitas et humanitas Salvatoris et est datum nosse misterium regni Dei, debet et tractare venerabiliter et custodire decenter indumenta ministrorum, ornamenta, calices et vasa ecclesiastica cum quibus et in quibus illud unicum et vivificum holocaustum semper offertur quod pro redemptione humani generis semel in ara crucis extitit immolatum, videlicet Dei filius Jhesus Xpistus, idem ipse sacrificium et sacerdos, cum certiora sint experimenta rerum quam enigmata figurarum. Accepimus siquidem, et non absque amaritudine cordis referimus, quod nonnulli prelati ac rectores et clerici vestrarum civitatum et diocesorum, inter sanctum et prophanum in hoc minime discernentes, indumenta, ornamenta et vasa huiusmodi presumunt Iudeis titulo pignoris obligare, ipsique Iudei, velut crucis Xpisti et fidei xpistiane hostes ingrati, quod ipsos ex sola misericordia pietas xpistiana receptat et cohabitationem illorum sustinet patienter, in xpiastiane religionis obprobrium, eadem sibi taliter obligata et irreverenter tractant et in eis et cum eis talia, pro dolor, committunt nepharia que pudori relatui et auditui sunt horrori ac dedecerent etiam in prophanis. Nolentes igitur tantum dissimulare contagium et xpistiani nominis iniuriam sustinere, fraternitati vestre per apostolica scripta in virtute obedientie firmiter precipiendo mandamus quatinus singulis vestrorum clericis per vestras civitates et diocesos sub pena excommunicationis et privationis ab officiis et beneficiis quam ipso facto, si contra egerint, incurrant, ut predicta vestimenta, ornamenta et vasa Iudeis obligare de cetero non presumant, et ipsis Iudeis ne in pignore illa deinceps recipiant ex parte nostra districte curetis inhibere, predictis Iudeis expresse denunciantes et denunciari facientes quod illa ipsis, si ea post inhibitionem huiusmodi receperint, erit impune auferre licitum xpistianis, et iidem Iudei non solum lucrum non consequentur exinde, sed potius sortis ammissionem incurrent. Taliter autem preceptum nostrum in hac parte studeatis ad implere quod ex vestrorum operatione studiorum fructus optatus proveniat et sollicitudo vestra exinde possit merito commendari. Datum Viterbii x kalendas septembris, pontificatus nostri anno quarto.

III.

Rome, 18 novembre 1286. — Honorius IV à l'archevêque d'Evreux et à ses suffragans. Bulle contre le Talmud, contre le prosélytisme que feraient les Juifs parmi les chrétiens et leurs efforts pour ramener au Judaïsme les Juifs baptisés.

Collection Doat, vol. XXXVII, f° 128. Copie.

La bulle commence par ces mots :

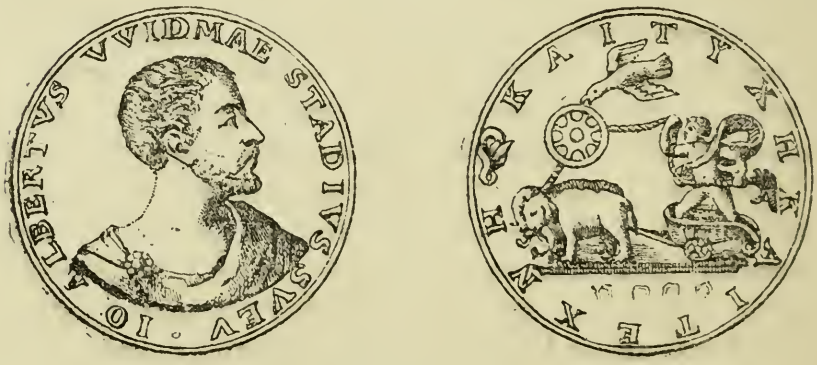
« Honorius episcopus, servus servorum Dei, venerabilibus fratribus archiepiscopo Eboracensi et eius suffraganeis salutem et apostolicam benedictionem. Nimis in partibus anglicanis.... »

Elle finit par ces mots :

« Datum Romæ apud Sabinum, decimo quarto kalendas decembris, pontificatus nostri anno secundo. »

Le texte de la bulle est exactement le même que celui de la bulle du 30 novembre de la même année, adressée par le pape à l'archevêque de Canterbury, et qui est reproduite dans Baronius, *Annales*, année 1286, n°s 25 à 27.

Isidore Loeb.



LES ARMES DE WIDMANSTADT

La bibliothèque de Munich possède une très belle collection de manuscrits hébreux, dont M. le Dr Steinschneider a publié le

catalogue (Munich, 1875) avec le soin et la science qui distinguent tous ses travaux bibliographiques.

Le premier fonds de cette collection se compose de manuscrits recueillis, au XVIe siècle, par un chrétien nommé Widmanstadt. Ce savant était né à Nellingen, près d'Ulm, et sa famille portait le nom de *Helphensteiner*[1] (famille de la pierre d'éléphant). Il nous apprend lui-même qu'il a vécu en 1532 (ou peut-être 1523, comme on le verra tout à l'heure) au milieu de la petite colonie juive qui s'était formée à Naples, principalement après l'expulsion des Juifs d'Espagne et de Portugal, et dont Samuel Abrabanel était alors le chef. Widmanstadt y eut pour maître un réfugié Portugais, le rabbin David Ibn Yahya, qui enseignait dans la maison d'Abrabanel. Il entendit aussi dans cette ville les leçons de Baruch de Bénévent, dont il vante la science cabbalistique[2].

Le nom de Widmanstadt appartient donc à l'histoire de la littérature juive et on ne verra pas sans intérêt ses armes avec inscriptions hébraïques et syriaque. Nous les reproduisons d'après un fac-simile que nous a adressé M. le Dr Perles, le savant rabbin de Munich. C'est également M. Perles qui a trouvé, avec une perspicacité rare, la solution des petits problèmes que présente la légende de ces armes et nous ne faisons ici que reproduire textuellement la notice qu'il nous a adressée sur cette question. C'est d'après M. Perles aussi que nous reproduisons ici, en notes, les paroles de Widmanstadt concernant son séjour à Naples et les rabbins qu'il y avait fréquentés[3].

Ce qui frappe tout d'abord dans ces armes, c'est l'éléphant. Sa présence s'explique par le nom de la famille de Widmanstadt.

La légende inférieure est le texte hébreu, avec traduction syriaque et latine, de Ps. CXXII, 7 : « Que la paix soit dans ton fort,

[1] Perles, dans *Monatsschrift* de Graetz, 1876, p. 362.

[2] *Litteraturblatt des Orients*, 1855, n° 21, et Graetz, IX, 1re édit., p. 48.

[3] Ces paroles ont été inexactement reproduites dans l'*Orient*, *l. c.* Les voici d'après la copie de M. Perles :

« Don Joseph Jachja (lisez, comme l'a très bien indiqué M. Graetz : David filius D. Josephi Jachja) hispanus venerandæ sanctitudinis et eruditionis inter Hebræos excellentis, Neapoli traditiones talmudicas docuit in ædibus Don Samuelis Abarbanel anno Ch. 1532 (à lire peut-être 1523), ubi eo etiam præceptore sum usus. Vivit Neapoli hoc anno Chr. MDXLI. Eodem tempore audivi Baruch Beneventanum optimum cabbalistam, qui primus libros Zoharis per Ægidium Viterbensem cardinalem in christiano vulgavit. Don Joseph scripsit præter hoc commentarios in Pentateuchum copiosos et annotationes in thalmudicos tractatus perspicuas et elegantes. Hujus memoria mihi refricavit veterem illorum [doctorum] consuetudinem quos non alia de causa conjunxi, quam quod Neapolim tunc omnes cognoverim. Pulsis hoc anno MDXLI Judæos Neapolitano regno, Don Joseph Romæ exitii sui locum elegit, jam senex et viribus integris. »

la sécurité dans ton château. » Elle convient fort bien aux armes d'un noble qui demeure dans son château et elle ne présente aucune difficulté.

Il n'en est pas de même de la légende supérieure.

Pourquoi contient-elle le verset de I Samuel, XVI, 12 : « Il (Isaï, père de David) envoya, le fit venir (David), et voici, il était

admoni (rouge ou blond) ? » Probablement à cause du mot אדמוני (admoni), dont l'anagramme est וידמאן (Widman).

Les trois lettres איק qui suivent sont les initiales des noms et titres de Widmanstadt : *A*lbertus *I*ohannes *I*uris *C*onsultus. La lettre hébraïque י sert deux fois [1] (pour le mot Iohannes et le mot Iuris). Pourquoi n'est-elle pas répétée ? Parce que la somme de la valeur numérique des lettres de איק est exactement celle de אדמוני ou de וידמאן, c'est-à-dire 111. Ailleurs, Widmanstadt a écrit י"כ au lieu de י"ק.

Autre jeu, plus remarquable encore. La somme de la valeur numérique des lettres qui forment le verset de I Samuel, est 523. Ne serait-ce pas l'indication de l'année 1523 et ne faudrait-il pas conclure de là que c'est en 1523 et non en 1532, comme le dit la notice latine citée plus haut, que Widmanstadt a été à Naples ?

Dans la ligne latine de la légende supérieure on remarque les deux groupes VIDM et DIVM composés des mêmes lettres. Ils indiquent sans doute l'année MDVI (1506). M. Perles suppose que c'est en 1506 que la famille Widmanstadt a obtenu le droit d'avoir des armes.

La médaille (ou sceau) de Widmanstadt n'offre aucune difficulté de lecture. SUEV. veut dire *Suevius*, originaire de Suède. Les caractères à demi-effacés qui se trouvent sous le char traîné par les éléphants, me paraissent être deux ו hébreux affrontés et représentant le double W initial du nom de Widmanstadt.

ISIDORE LOEB.

LES LETTRES DES JUIFS D'ARLES ET DE CONSTANTINOPLE[2]

LETTRE A M. ARSÈNE DARMESTETER.

Mon cher ami,

Vous avez eu bien raison d'élever quelques doutes sur l'authenticité des lettres des Juifs d'Arles et de Constantinople publiées par Bouis et sur la véracité de l'historien provençal qui déclare les avoir tirées d' « une vieille coppie des Archives d'une des plus fameuses abbayes de Provence ». En réalité, ces lettres bien con-

[1] On pourrait cependant supposer que le prénom Iohannes n'est pas compris dans le איק.

[2] Voyez ci-dessus, p. 119.

nues et souvent imprimées, sont une fabrication espagnole du XVIe siècle, dont le but, à ce que l'on a cru jusqu'ici, aurait été d'aggraver, si possible, les mesures de rigueur prises contre les nouveaux convertis (*cristianos nuevos*) après l'expulsion de 1492. D. Adolfo de Castro, le premier érudit qui, à ma connaissance, se soit occupé de ces lettres, les attribue [1], sans donner de preuves, au cardinal Juan Martinez Guijarro (ou Siliceo), archevêque de Tolède de 1546 à 1557 et auteur du fameux *Estatuto de limpieza*, en vertu duquel tous les bénéficiers et prébendiers de l'église métropolitaine devaient être soumis aux preuves de pureté de sang, requises jusqu'alors seulement pour l'entrée dans les ordres militaires. M. de Castro dit que Martinez Siliceo *publia* ces lettres en les présentant comme tirées des archives de l'église de Tolède. *Publia* doit s'entendre ici sans doute d'une mise en circulation au moyen de copies manuscrites. En tout cas, la première édition à moi connue de ces curieux textes, — qui, pour le dire en passant est restée ignorée de tous les érudits qui ont traité cette question, — parut à Paris en 1583, dans une compilation d'historiettes espagnoles, intitulée : *La silva curiosa de Julian de Medrano, caballero navarro, en que se tratan diversas cosas sutilisimas y curiosas, muy convenientes para damas y caballeros en toda conversacion virtuosa y honesta* (Paris, Nicolas Chesneau, 1583, in-8°)[2]. La première lettre y porte le titre de *Carta de los Judios de Espana á los de Constantinopla :* elle est conçue dans les mêmes termes que la version provençale imprimée par Bouis. Jugez-en vous-même :

« Judios honrados, salud y gracia. Sepades que el rey de Es-
» pana, por pregon publico, nos hace volver cristianos; y nos
» quitan las haciendas y las vidas y nos destruyen nuestras
» sinagogas y nos hacen otras vejaciones, las cuales nos tienen
» confusos é inciertos de lo que hemos de hacer. Por la ley de
» Moisen os rogamos y supplicamos tengais por bien de hacer
» ayuntamiento, y enviarnos con toda brevedad la deliberacion
» que en ello hubiereis hecho.

» CHAMORRO.

» Principe de los Judios de Espana [3]. »

J'ajoute que le compilateur a fait précéder la première lettre de

[1] *Historia de los Judios en Espana*, Cadiz, 1847, p. 142.

[2] La *Silva* de Medrano a été réimprimée récemment par D. José-Maria Sbarbi dans son *Refranero general espanol* (Madrid, 1878, in-8°), t. X. Je cite d'après cette réimpression.

[3] *Silva curiosa* de Juliano de Medrano, éd. Sbarbi, p. 173.

cette note où l'allusion aux archives de Tolède mérite seule d'être relevée : « Esta carta siguiente fué hallada por el Ermitaño de Salamanca en los archivos de Toledo, buscando las antiguëdades de los reinos de España. » La seconde lettre est entièrement conforme au texte de Bouis, moins, naturellement, les nombreuses fautes de lecture et d'orthographe commises par l'historien d'Arles.

M. de Castro a imprimé dans son *Historia de los Judios en España* (p. 138-141), d'après des manuscrits qu'il ne cite pas[1], deux versions de ces lettres : l'une est identique, à quelques mots près, au texte de la *Silva*, l'autre est plus délayée, plus incolore, le fond d'ailleurs est le même. Les deux versions se trouvent aussi dans l'ouvrage d'Amador de Los Rios, *Estudios historicos, politicos y literarios sobre los Judios de Espana* (1848)[2] ; la première, celle de Medrano et Bouis, a passé également dans le livre du docteur M. Kayserling, *Sephardim, Romanische Poesien der Juden in Spanien* (Leipzig, 1859, p. 111). Et comme si cela n'eût pas suffi, un collaborateur de la *Revista de archivos, bibliotecas y museos* a cru devoir réimprimer une fois de plus les deux lettres (première version), d'après un manuscrit des archives de Barcelone[3]. Quant aux copies manuscrites, elles foisonnent : il n'est pas une grande bibliothèque d'Espagne qui n'en possède quelques exemplaires dans des recueils de mélanges littéraires ou historiques[4].

L'identité de ces lettres, qui commencent à circuler en Espagne dès la fin du XVIe siècle au moins et sont recueillies dans un livre imprimé en 1583, avec les lettres présentées par Bouis comme extraites d'archives provençales une fois admise (et elle ne peut pas ne pas l'être), il devient évident que Bouis, ou l'auteur de la copie qu'il a suivie, a pris ces textes dans un manuscrit venu d'Espagne (ou peut-être même dans la *Silva* de Medrano) et que la substitution des Juifs d'Arles aux Juifs d'Espagne est du fait de Bouis ou d'un autre arlésien quelconque. Je ne suis pas en mesure pour le moment de vérifier ce que raconte Bouis des persécutions dirigées contre les Juifs de Provence à la fin du XVe siècle. Mais peu importe. Il suffit, je crois, et vous serez, j'espère, de mon avis, il

[1] « He visto varias copias de estos documentos i cada una de ellas parece ser de distinto autor. Para que el lector se convenza de esta verdad, voi á trasladar aqui dos de cada una. » *Hist. de los Judios*, p. 137.

[2] N'ayant pas ce livre sous la main, je ne saurais dire si Los Rios a suivi Castro ou puisé directement dans des mss. Les dits textes ont été, si je ne me trompe, reproduits par le même écrivain dans les appendices de son *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España y Portugal* (1875-1876).

[3] Voyez *Revista*, t. II (année 1872), p. 254.

[4] Nous en avons trois à la Nationale de Paris : Mss. Esp. n° 372, fol. 262 ; n° 354, fol. 221 vo et collection Baluze, n° 238, fol. 270 environ. L'écriture de ces trois ms. est du XVIIe siècle.

suffit, dis-je, de lire attentivement la seconde lettre, la réponse des Juifs de Constantinople, pour se convaincre aussitôt que tout ce qui y est dit ne peut se rapporter qu'à ces Juifs d'Espagne, plus ou moins convertis, qui avaient réussi à passer entre les mailles des filets tendus par les inquisiteurs ; et j'ajouterai qu'il est difficile de ne pas voir dans cette réponse, et par conséquent dans la première lettre qui la prépare, l'œuvre d'un espagnol *vieux chrétien* (ou réputé tel), plus plaisant au fond que méchant. Les érudits espagnols, Castro et Los Rios, et après eux Kayserling, ont pris, il me semble, trop au sérieux ces morceaux, que je regarderais plutôt comme une plaisanterie assez spirituelle d'un littérateur espagnol de la seconde moitié du XVIe siècle. Que l'idée en ait été suggérée par les disputes que provoqua l'*Estatuto de limpieza* de l'archevêque Siliceo, on peut l'admettre, mais de là à attribuer au grave prélat la confection de cette correspondance et à y voir une arme sérieusement dirigée contre les ecclésiastiques *judaizantes* de l'église de Tolède, il y a loin; au moins faudrait-il fournir quelques preuves à l'appui d'une hypothèse aussi étrange. Et puis la présence de ces lettres dans tant de recueils de *papeles varios*, à côté d'écrits satiriques ou humoristiques de Quevedo et autres beaux-esprits du XVIe et du XVIIe siècle, et la publication qui en fut faite par Julian de Medrano dans sa *Silva curiosa*, « où sont traitées diverses choses très subtiles et curieuses, fort utiles aux dames et aux messieurs », ne sont-elles pas un indice que cette correspondance n'avait pour les Espagnols de l'époque d'autre valeur que celle d'un pastiche agréablement tourné ?

S'il était nécessaire d'étayer d'un nouvel argument l'origine pour moi incontestablement espagnole des lettres, je vous citerais encore le nom du signataire de la première missive. Vous voyez dans *Chamorre*, comme Kayserling, le mot hébreu qui signifie, « âne » ; mais *chamorro* est aussi un mot espagnol, dont le sens est « tondu, pelé [1] », et qui a été souvent pris en mauvaise part dans la langue du moyen-âge. L'emploi du mot était donc doublement indiqué pour un espagnol, sûr ainsi de produire son effet et auprès des chrétiens et auprès des Juifs.

Voilà, mon cher ami, les quelques observations que m'a suggérées la lecture de votre intéressant article. Veuillez les recevoir comme un petit témoignage de l'intérêt que je porte aux études qui vous doivent déjà de si grands progrès.

ALFRED MOREL-FATIO.

[1] Diez (*Etym. Wörterbuch*) le tire de *calvus* (par la forme intervertie *clavus*) et de *morra*, crâne.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE JUDÉO-FRANÇAISE[1]

2e SEMESTRE 1880

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes-rendus des séances de l'année 1880; tome VIII, juillet-avril-sept.

P. 261. « Cyrus et le retour de l'exil », par J. Halévy. Cf. avec l'article portant le même titre, du même, 1er numéro de la *Revue*, p. 9.

P. 275. « Une intaille antique inédite, par M. de Longpérier. » Concernant une représentation très curieuse du Jugement de Salomon sur une pierre gravée provenant de la succession de M. Cuççio Cohen, de Bucharest.

Séance du 26 nov. (d'après le *Temps*). M. Ernest Renan fait une communication sur une inscription phénicienne rapportée récemment de Larnaca, dans l'île de Chypre, et qui intéresse l'archéologie biblique. C'est une pièce de comptabilité sacerdotale qui peut remonter à la fin du ve siècle ou au commencement du ive siècle avant l'ère chrétienne. Le compte des dépenses pour le service du temple mentionne, entre autres, la dépense pour les barbiers, pour les *calbim* et pour les *gerim* Les barbiers sont les *gallabim* connus de la Bible, qui rasaient et coiffaient le personnel des temples et faisaient ces horribles incisions que la Bible proscrit avec autant de rigueur que le reste de l'office de ces fonctionnaires. Les *calbim* (scorta virilia) des temples payens sont également connus de la Bible (se rappeler le מחיר כלב), qui ne cesse de les honnir. Enfin les *gerim* sont « les voisins du sanctuaire, les hôtes et les protégés du Dieu », les familiers de la maison sacrée, auxquels on fait parfois des distributions d'argent ou de viandes restant des sacrifices. A propos de ces parasites, comme des *calbim* et des *gallabim*, « M. Renan fait ressortir l'immense » progrès que réalisait, au milieu de ces rites souillés, le culte mosaïque, » d'une pureté si admirable ».

Le document mentionne aussi le mois des Ethanim dont il est question dans la Bible.

[1] Dans les numéros de la Revue qui paraîtront à partir du 1er janvier 1881, nous essaierons de donner la bibliographie juive de tous les pays et une revue des périodiques. Les personnes qui voudront seconder la Société pour cette œuvre de bibliographie, sont priées d'adresser leurs communications le plus tôt possible au secrétariat.

Alègre (Léon). Lévi ben Gerson, philosophe, astronome et médecin, né à Bagnols en 1288, mort à Perpignan vers 1370. Extrait des Notices biographiques du Gard, canton de Bagnols. Bagnols, libr. Auguste Baile, 1880, in-8° de 19 p.

L'auteur a utilisé, pour cette biographie, Bartholocci, le dictionnaire de Rossi, la Bibliotheca de Fürst, les Mélanges de Munk, l'ouvrage d'Isidore Weill sur notre rabbin. Lévi b. Gerson n'était pas médecin, il n'est pas mort vers 1370, mais en 1344, probablement à Orange et nullement à Perpignan. La notice nous apprend qu'il y a encore aujourd'hui à Bagnols les rues de Jérusalem et de la Juiverie (p. 3). M. Alègre fait aussi remarquer (p 8, note 5), qu'entre la population de Bagnols et celle d'Orange il y avait des relations fréquentes au moyen-âge. Cf. notre article sur la ville d'Hysope dans le 1er numéro de la Revue.

Bardinet (Léon). Les Juifs du Comtat Venaissin au moyen âge, leur rôle économique et intellectuel.

Revue historique, septembre-octobre 1880, p. 1 à 60.

Il ressort avec évidence de ce travail que les Juifs au moyen-âge prêtaient à meilleur marché que les banquiers lombards, florentins, etc., répandus en France, et que les chrétiens avaient tout avantage à s'adresser à eux.

Bulletin [semestriel] de l'Alliance israélite universelle, 2e série, n° 1, 1er sem. 1880. Paris, imp. Maréchal, in-8° de 124 p.

P. 69. « La Halucca à Jérusalem, par Isidore Loeb. » C'est la première fois qu'on a réussi à faire, d'après des données précises, le tableau de la distribution, à Jérusalem, des aumônes que les Juifs de cette ville reçoivent de tous les pays.

Ça m'ti garde pas ma bile mire, vaudeville en un acte et cinq Juifs, par Mardochée fils de Chaloum. Constantine, lib. Beaumont, in-8° de 16 p.

Théâtre lyrique Dar-el-Bey, à Constantine, première représentation, le 10 juin 1880.

Delaval (Émile). La loi sous les Pharisiens. Drame judaïque (79 av. J.-C.), trois actes en vers. Paris, [imp.] Billmann, in-8° de xx-83 p. La scène est à Jérusalem.

Les principaux personnages sont Simon b. Sétah et Juda b. Tabbaï. Le sujet du drame est le sacrifice que Simon b. Sétah, autre Brutus, aurait fait de son fils. L'auteur s'est servi de l'ouvrage *Sinaï et Golgotha*, édition française d'un ou deux volumes de l'Histoire des Juifs de M. Graetz.

Derenbourg (Joseph). Encore quelques observations sur l'inscription d'Eschmounazar. Paris, libr. Didier, in-8° de 7 p.

Tirage à part de la Revue archéologique de juin. A propos d'un article de M. de Vogüé, dans le Journal asiatique, février-avril 1880, p. 278.

M. Derenbourg suppose que l'inscription n'a pas de caractère épigraphique, mais doit être considérée comme un document littéraire. P. 6, intéressantes remarques sur le *Schéol* phénicien.

Déroulède (Paul). La Moabite. Paris, libr. Calmann Lévy, 1881, in-16 de xi-146 p.

Drame biblique en vers. « L'action se passe au pays de Chanaan, du temps des Juges [du juge Samgar] vers l'an 4003 avant Jésus-Christ. Les types et les costumes sont ceux de l'hébreu arabe tels que les a représentés Bidà, dans sa Bible. » L'exemplaire que nous avons sous les yeux (commencement de novembre), est de la 16e édition.

DUSCHESNE (abbé L.). La question de la Pâque au Concile de Nicée.

Revue des questions historiques, 1er juillet. On sait qu'une des grandes préoccupations du Concile a été de fixer l'époque de la Pâque chrétienne de telle sorte qu'elle ne concorde pas avec la Pâque juive.

EICHTHAL (G. d'). Sur le nom et le caractère du Dieu d'Israël Iaveh.

Revue de l'histoire des religions, tome I, n° 3, mai-juin 1880, p. 356-373. On aura une idée du travail par ces conclusions : 1° Iahveh est la prononciation la plus probable du tétragramme ; 2° l'étymologie en est incertaine (probablement la racine en est le mot הָיָה, être); 3° la correspondance entre ce nom et le fameux *éhyéh ascher éhyéh* de l'Exode n'est pas certaine ; 4° cette dernière formule a ceci de nouveau qu'elle est métaphysique. Elle est d'origine plus récente que les définitions où Dieu est caractérisé par des sentiments, des pensées et des actes et non par une formule philosophique.

GROSS. Geschichte der Juden in Arles.

Suite et fin, dans Monatsschrift, septembre et novembre 1880.

GUÉRIN (V.). Syrie et Palestine.

Exploration, 1er juillet.

HALÉVY (Joseph) a fait une communication à l'Académie des Inscriptions, dans la séance du 8 octobre.

Sur une liste des peuples de Syrie, soumis au roi d'Assyrie. Cette liste comprend aussi les Juifs.

JOSÈPHE. Un ms. de Sir John Joane contient une ancienne traduction française de ses œuvres.

Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 1880, p. 316.

L[ANDAUER (S.)], professeur d'hébreu rabbinique à l'Université de Strasbourg. Ein Gelehrter Rabbi auf der Feste Landsberg.

Gemeinde-Zeitung für Elsass-Lothringen, n° 15, Strasbourg, 17 avril 1880. Courte notice biographique sur le rabbin de Strasbourg appelé Samuel Schlettstadt, bien connu par son ouvrage *Kiççur Mordekhaï*. M. Landauer rappelle que cet ouvrage a été achevé en 1376, dans la forteresse de Landsberg (=Hohelandsberg, près Wintzenheim), où Samuel dut se réfugier à la suite de la persécution dont il fut l'objet de la part des chevaliers d'Andlau et de la communauté juive de Strasbourg. Le nom d'un des délateurs juifs qui furent cause des infortunes de notre rabbin, est Salamint. M. Landauer a puisé ses autres renseignements dans les *Commentarios quinque*, publiés par M. Coronel (Vienne, 1864, f° 107 à 112), et dans la Monatsschrift de Graetz, 1875, p. 408. Cf. Carmoly, *France isr.*, p. 138, où se trouve une biographie de notre Samuel. Voir aussi dans la Monatsschrift, 1877, p. 429, l'excellente notice de M. Kohn sur Samuel Schlettstadt et ses écrits.

LÉVY-BING (L.). La linguistique dévoilée ; [1er fascicule] ; Paris, libr. Vieweg, in-8° de 112 p.

M. Lévy-Bing est connu pour divers travaux littéraires qui lui font honneur : les *Méditations religieuses*, le *Développement de l'idée religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islamisme*, traduit de l'allemand de L. Philippson. C'est la première fois qu'il fait un travail scientifique. L'ouvrage qu'il vient de publier contient les chapitres suivants : 1° langue universelle ; 2° origine du langage ; 3° alphabétisme ; 4° génie de la langue phénicienne ; 5° nécessité de la langue phénicienne ; 6° désinences : agglutination, flexion. Il annonce, outre la suite de cet ouvrage, la Grammaire phénicienne, dans toutes les langues européennes ; un Dictionnaire de la langue française, avec la justification de l'origine phénicienne

de tous les mots ; même Dictionnaire pour le grec, le latin et toutes les langues européennes. Dans la Linguistique dévoilée, M. Lévy-Bing part de cette idée que le phénicien est la langue pure par excellence, et qu'il contient les radicaux de tous les mots de toutes les langues. Pour former les terminaisons ou flexions de leur langue, les peuples aryens ont recouru *quelquefois* aux pronoms phéniciens, *presque toujours* aux deux mots phéniciens הוה et יש. Enfin, le phénicien et l'hébreu n'ont pas cette variété de voyelles qui sont indiquées par les points-voyelles hébreux et par la tradition et qui sont d'invention relativement moderne ; partout où deux consonnes se suivent dans les mots de cette langue, il faut uniformément mettre un *a*. Il va sans dire que M. Lévy-Bing n'est pas embarrassé pour trouver des analogies de sons entre des mots hébreux ou phéniciens et des mots aryens. C'est l'*a b c* de l'art, mais M. Lévy-Bing montre dans cet exercice amusant une dextérité tout à fait remarquable.

Mistère (le) du Viel Testament, publié avec une introduction, notes et glossaire, par le baron James de Rothschild, tome II ; Paris, libr. Firmin Didot, in-8° de LXII-390 p.

« Cet ouvrage a été imprimé aux frais du baron James de Rothschild, pour être offert aux membres de la Société des Anciens Textes français. » Le tome Ier a paru en 1879. Le Mistère du viel Testament est un grand drame biblique qui embrasse, avec des lacunes, l'Ancien Testament tout entier. « C'est une œuvre collective qui a dû s'élaborer lentement [et par additions successives] pendant le cours du XVe siècle. » Les deux premiers volumes publiés contiennent les 17,566 premiers vers. Ils vont de la création jusqu'à l'histoire de Joseph. Pour nous, l'intérêt principal de ce drame est dans les nombreuses légendes du Midrasch juif qu'il reproduit, et il serait bien curieux de rechercher par quelle voie ces légendes ont pénétré dans la littérature chrétienne du moyen-âge. Les savantes introductions de M. le baron de Rothschild contiennent déjà à ce sujet de très précieuses indications dues en partie à M. le grand rabbin Zadoc Kahn. (Voir tome I, p. XCII ; *ibid.* p. LXIV, lisez Jochanan, fils de Zakaï, au lieu de Salaï ; l'ouvrage des Pirkè Rabbi Eliézer n'est pas d'Eliézer b. Hyrcanos, et est bien postérieur au IIe siècle). Dans l'introduction du tome II se trouvent de nombreux renseignements bibliographiques sur les drames bibliques, p. XIII à XXVI, environ 50 drames sur le sacrifice d'Abraham ; p. XXVIII à XXXI, environ 12 drames sur le mariage d'Isaac et de Rébecca ; p. XXXIII à XXXIV, 9 drames sur Jacob et Esaü ; etc.

Oppert (Jules). La méthode chronologique.

Revue historique, tome 13 (juillet-août 1880), p. 279. Critique des trois ouvrages suivants : *Das chronologische System des Manethos*, de H.-V. Pessl (Leipzig, 1878) ; *Die Chronologie der Bibel im Einklang mit der Zeitrechnung der Egypter und Assyrer*, de J. Raska (Wien, 1878) ; *Die biblische Chronologie*, de Aloys Schæfer (Münster, 1879). Cette critique était facile après les études remarquables de M. Oppert, intitulées : *Salomon et ses successeurs* (Paris, 1877) ; *Origine commune de la chronologie cosmogonique des Chaldéens et des dates de la Genèse* (Paris, 1877) ; *la Chronologie de la Genèse* (Paris, 1878).

Rabbinowicz (I. M.). Législation civile du Thalmud, les femmes, les païens selon le Thalmud, nouveau commentaire et traduction critique des traités Berakhoth, jusqu'à Khethouboth, Ghitin, Kidouschim, de tous les passages des 26 traités des trois premières divisions (Sedarim) qui concernent la législation, les femmes, les païens, etc. tome Ier, Paris, imp. Lahure, in-8° de XCI-466 p.

Renan (Ernest). Rapport annuel.

Journal asiatique, juillet 1880, p. 32 et suivantes, sur les études sémi-

tiques : Tablettes représentant un enfer assyrien (Clermont-Ganneau, Revue archéol., déc. 1879) ; Fragment de bronze du temple de Baal-Lébanon, où l'on croit lire le nom de Hiram, roi des Sidoniens, qui fut en relation avec Salomon (le même, Atheneum, 17 avril 1880) ; Études sur le tombeau d'Esmounazar (de Vogüé et J. Derenbourg) ; Études sur la 2e inscription d'Oum-el-Awamid (Philippe Berger et Clermont-Ganneau) ; Inscriptions puniques (Abrah. Cahen ; Constantine, 1879) ; Archéologie palmyréenne (Comptes-rendus de l'Acad. des Insc., 1880, p. 11) ; Mythe d'Adonis-Tammouz (Lenormant, Il Mito Adonis-Tammuz, dans Actes du Congrès des orientalistes de Florence, 1878) ; les Origines de l'histoire d'après la Bible (du même) ; Traduction de la Bible, par Reuss (histoire sainte et Loi, 1879 ; Chronique ecclésiastique de Jérusalem, 1878 ; Philosophie religieuse et morale des Hébreux, 1878 ; Littérature politique et polémique, 1879) ; sur le Rouah (Sabatier) ; la Revue de l'histoire des religions (Maurice Vernes, 1880) ; le Taxo de l'Assomption de Moïse (Isid. Loeb, 1879) ; des Fragments d'art judaïque trouvés à Jérusalem (F. de Saulcy, Gazette archéol., nov. 1879) ; l'ouvrage sur Ibn Djanah de J. et H. Derenbourg ; les articles de Léon Bardinet sur les Juifs du Comtat-Venaissin ; l'ouvrage (à paraître prochainement) de G. Saige sur les Juifs du Languedoc ; le Voyage d'Elie de Pesaro (Moïse Schwab, Rev. de géogr. 1879).

Reuss (Rodolphe). Séligmann Alexandre ou les tribulations d'un israélite strasbourgeois sous la Terreur. Extrait des Affiches de Strasbourg. Strasbourg, libr. Treuttel et Würtz, in-8° de 44 p.

Nous avons rendu compte de cette curieuse étude dans le 1er N° de la *Revue*.

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes. Paris, imp. Leroux, in-8°. Tome Ier : L'unité des sanctuaires chez les Hébreux, d'après J. Wellhausen (p. 57) ; la religion juive (Judaïsme ancien) par M. Vernes (p. 206). [C'est une description de la traduction de la Bible d'Ed. Reuss] ; la religion assyro-babylonienne [à propos des Origines de l'Histoire de Fr. Lenormant], par Stanislas Guyard (p. 337). — Tome II : Histoire du culte chez les Hébreux, d'après J. Wellhausen ; les sacrifices et les fêtes (p. 27); Salomon et les oiseaux, légende populaire turque, p. J. A. Decourdemanche (p. 83); compte-rendu des Origines de l'Histoire d'après la Bible, de Fr. Lenormant, par M. V. (p. 123).

La légende turque de Salomon commence par une courte description du trône de Salomon qu'on pourrait rapprocher du Midrasch du trône de Salomon, dans Bet-ha-Midrasch de Jellinek, tome II. Un jour Salomon se place sur un trône élevé ; les prophètes, les fils des prophètes, les docteurs de la loi, les princes, les grands, les vizirs, viennent se ranger à droite et à gauche, les oiseaux et les bêtes fauves se rendent également en corps à cette assemblée universelle (Cf. Midrasch de Salomon et la fourmi, dans Bet-ha-Midrasch, tome IV, p. 22) ; le rossignol seul s'éloigne sans congé, il est dénoncé par le corbeau, qui prétend en outre que le rossignol, convoqué à l'Assemblée, aurait proféré des paroles de désobéissance. Salomon ouvre une enquête sur la conduite et les sentiments du rossignol, il entend la déposition d'un grand nombre d'oiseaux qui, jaloux du chant du rossignol, s'empressent de confirmer l'accusation. Salomon reconnaît cependant les sentiments de fidélité du rossignol et il condamne le corbeau comme calomniateur.

Surinam (les Juifs de). Notice sur eux dans l'article « la Rivière de Surinam », par G. P. Zimmermann, dans Bullet. de la Société de Géogr., août 1880, p. 97.

L'auteur n'ajoute rien à ce qu'on sait sur la curieuse histoire de la

colonie juive qui s'établit en 1644 à Surinam, et y fonda (en 1685) une plantation prospère qui porte encore aujourd'hui le nom de Savane des Juifs. A Paramaribo également il y eut alors une importante communauté juive (voir sur l'histoire de ces colonies : Kayserling, die Juden in Surinam, dans la Monatsschrift de Frankel, 1859, p. 205, et Revue orientale, de Carmoly, II, 1843-44, p. 220 et 269). En 1730, la colonie juive de Surinam possédait 115 plantations. La Savane des Juifs est aujourd'hui abandonnée ; la synagogue y est « délabrée et en ruines, au milieu des sépultures de ceux qui, naguère, célébraient leurs solennités dans ses murs ». Elle « ressemble à un monceau de pierres, à un grand tombeau ; dans l'intérieur, tout se trouve encore dans le même état que lorsque le grand rabbin y prononça sa dernière bénédiction ; un tapis de velours rouge tombant en lambeaux couvre la table du supérieur ; d'antiques candélabres de cuivre sont suspendus aux murs chancelants ; les cellules sont désertes ainsi que l'ancienne salle de justice [les Juifs avaient une juridiction autonome]... A côté de l'Eglise [la synagogue] se trouvent un grand nombre de magnifiques tombes en marbre blanc qui témoignent de l'opulence, mais en même temps de la somptuosité et de la vanité des anciens habitants. Jadis un chemin militaire allait de la Savane des Juifs à l'est ; » la colonie était obligée souvent de se défendre, les armes à la main, surtout contre les nègres.

Le travail de M. Zimmermann est accompagné d'une carte qui nous a beaucoup intéressé. Elle montre l'emplacement de Paramaribo, jusqu'à l'embouchure du Surinam ; plus haut, sur la rivière, la Savane des Juifs ; le territoire juif commence plus haut encore, à Rac-à-Rac. De là jusqu'au poste de Gelderland il y avait 45 plantations appartenant aux Juifs établis plus bas, dans la Savane des Juifs, et aujourd'hui abandonnées. On voit sur la carte de M. Zimmermann les plantations de Toledo, d'Esther, de Berseba, noms peut-être donnés à ces localités par les Juifs. Un Juif de la Savane, David J.-C. Nasi, a publié deux ouvrages en français (d'après Kayserling) : 1° Essai historique sur la colonie de Surinam... mis en ordre par les régents de la nation juive-portugaise ; 1788, 2 tomes in-8° ; 2° lettre politico-théologico-morale sur les Juifs... Paramaribo, 1798, in-8°. On connaît la lettre que les Juifs de Surinam écrivirent à Dohm en 1786 (Rev. or. III 200), pour le remercier de son intervention en faveur de l'émancipation des Juifs en Europe.

SCHWAB (Moïse). Al-Harizi et ses pérégrinations en Terre-Sainte (vers 1217).

Archives de l'Orient latin, t. I (1881), p. 231 à 244. Analyse du *Tahkemoni* et comparaison utile des mss. de cet ouvrage.

TOURGUÉNEFF (J.). Nouvelles moscovites. Le juif Potouchkof ; le chien..., 4e édition. Paris, libr. Hetzel, in-18 de 341 p.

Voyage (le saint) de Jhérusalem du seigneur d'Anglure, publié par François Bonardot et Auguste Longnon. Paris, libr. Firmin Didot, in-8° de LXXVIII-184 p.

WERTHEIMER (le professeur), grand rabbin de Genève. Le Talmud, première leçon, histoire de la formation du Talmud. Genève, imp. Ch. Schuchardt, in-8° de 32 p.

Première leçon d'une série de cours faits à l'Hôtel-de-Ville et à l'Aula, de Genève. Cette première leçon est principalement consacrée à l'histoire des écoles et des méthodes avant la destruction du second temple.

Publications pouvant servir à l'histoire moderne des Juifs, du Judaïsme, des communautés, des institutions, etc.

Affaires étrangères. Documents diplomatiques. Questions de la protection diplomatique et consulaire au Maroc. Paris, imp. nat., in-4° de 278 p.

Divers concernant la situation des Juifs au Maroc, pages, 52, 142, 171, 172, 188, 241 à 243, 250 à 254.

Compte-Rendu de la Société de patronage des Apprentis et Ouvriers israélites de Paris ; années 1878-1879. Ecole de travail. Paris, imp. Comptoir foncier, in-8° de 35 p.

Consistoire israélite de Paris. Caisse de la communauté. Culte et instruction. Rapport du Comité de la Caisse de la communauté [de Paris] et liste des donateurs et des souscripteurs à ladite caisse. Paris, imp. Alcan-Lévy [1880], in-4° de 23 p.

Hirtz (Mathieu). [Paris, imp. Claye, 1880], gr. in-8° de 45 p., avec une photographie de sa tombe.

P. 1 : « A Mathieu Hirtz, né à Wintzenheim (Haut-Rhin), le 1er décembre 1809, décédé à Paris le 27 janvier 1878, docteur en médecine, professeur de clinique médicale à l'ancienne faculté de médecine de Strasbourg [depuis 1861] et à celle de Nancy [en 1872], médecin honoraire des hôpitaux civils de Strasbourg, membre de l'académie nationale de médecine [1874], officier de l'instruction publique [mars 1835], chevalier de la Légion d'honneur [août 1864], ses amis, ses collègues, ses élèves. » — P. 3 : « Funérailles [à Versailles], 10 janvier 1878 » ; texte des discours de MM. Zadoc Kahn, grand rabbin de Paris ; Dr Hérard, de l'académie de médecine ; Dr Bernheim, de la faculté [de médecine] de Nancy. — P. 23 : « Inauguration du monument commémoratif, 23 mai 1880 » ; texte des discours de MM. Charleville, rabbin de Versailles ; Dr Henri Royer, président de l'académie de médecine ; Dr Henri Thorens, Dr Lereboullet, J. Hirsch, Dr [Auguste] Widal.

Ce recueil précieux peut être considéré comme une bonne biographie du célèbre médecin. Le Dr Hirtz a été longtemps membre du consistoire israélite de Strasbourg et il a beaucoup contribué, si nous ne nous trompons, à la publication et peut-être à la rédaction de ce petit livre excellent qui se trouve aujourd'hui dans toutes les familles juives et qui a pour titre : *Prières du cœur israélite* (traduit en anglais par feu Mme L. M. Rothschild).

Installation de M. Alfred Lévy, grand-rabbin de Lyon. Lyon, imp. Schneider, in-8° de 24 p. Avec sermon de M. A. Lévy. L'installation a eu lieu le 10 août.

Rachel en voyage.

Gazette archéologique, 15 juillet.

Rapport de l'administration du Repos éternel, gestion de 1879-1880, 10e année. Paris, imp. Dupont, 1880, in-8° de 15 p.

Schwarz (J.), rabbin à Csakathurn. Festreden.... nebst einem Anhange zur Erinnerung on Dr Ad. Crémieux. Csakathurn, chez l'auteur, in-8° de 39 p.

PETITE REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

פסיקתא רבתי PESIKTA RABBATI, *Midrasch für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe, kritisch bearbeitet, commentirt, durch neue handschriftliche Haggadas vermehrt, mit Bibel- und Personen Indices versehen, von* M. FRIEDMANN, *Lector am Bet ha-Midrasch in Wien, nebst einem Lexidion der vorkommenden griechischen und lateinischen Fremdewœrter, von* Rab. Dr MORITZ GÜDEMANN. — Vienne, chez l'auteur, 1880. In-8° de 26 p.- 205 ff.

Le nom de *Pesikta* (coupures, recueil de morceaux) a été donné à des recueils contenant des Midraschim pour un certain nombre de Sabbats et de jours de fêtes remarquables. La *Pesikta* éditée autrefois par M. Buber, et la *grande Pesikta*, dont M. Friedmann vient de nous donner une nouvelle édition (avec commentaire, index, etc., sous le titre de *Magen David*), sont toutes deux composées sur ce plan. Ce sont des recueils précieux, d'une haute valeur pour l'histoire et la littérature juives dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, et on ne saurait assez remercier ceux qui assument et accomplissent la tâche difficile d'éditer avec soin ces textes anciens. Cette nouvelle édition, il est vrai, n'est point faite d'après des mss., mais seulement d'après les quatre éditions antérieures et principalement celle de Breslau. Elle est suivie de quatre pièces inédites, formant des fragments ou chapitres de Pesikta, et d'un fragment du Midrasch Rabbati, de Moïse ha-darschan (Voir sur lui, Neubauer, *Book of Tobit*, Oxford, 1878) communiqué par M. le Dr Ad. Jellinek, de Vienne, le célèbre éditeur de la collection de *Midraschim* publiée sous le nom de *Bet ha-Midrasch* et l'heureux propriétaire de nombreux manuscrits.

L'introduction de M. Fr. se compose des pièces suivantes : 1° table raisonnée des chapitres de la *grande Pesikta* (M. Fr. en compte 51) ; 2° table des versets de la Bible qui servent de thème à cette *Pesikta ;* 3° table des versets de la Bible cités dans l'ouvrage ; 4° table alphabétique des docteurs nommés dans l'ouvrage ; 5° courte notice sur la date de l'ouvrage. Cette question de date est très obscure, notre Pesikta paraît être une œuvre collective, contenant des morceaux très anciens, qui sont peut-être du IIIe ou IVe siècle, sinon plus anciens, et des morceaux plus récents, de l'époque de Guéonim (VIe à XIe siècle). M. Fr. signale, avec raison, les chap. XX et XLVI comme appartenant à cette dernière catégorie ; on y trouve des légendes sur les anges qui semblent décider la question chronologique. Une date se trouve tout au commencement de l'ouvrage (f° 16 de la nouvelle édition). Voici le passage : « Les rabbins ont dit : Quand Dieu nous ramènera-t-il à notre ancienne gloire ? Voilà bien longtemps que le temple est détruit ; il y a de cela une semaine et un jubilé, 777 ans,

et aujourd'hui il y a de cela 1151 ans. » M. Zunz a conclu de ce passage que la *grande Pesikta* a été écrite 777 ans après la destruction du temple, c'est-à-dire en l'an 845 (la date de la destruction du temple a été placée par les rabbins en l'an 68 au lieu de 70), et que le nombre 1151 est une addition postérieure. M. Fr. croit que les nombres 777 et 1151 indiquent le temps écoulé depuis la destruction du premier temple (car le premier nombre se trouve déjà dans les *Scheéltot* de R. Ahaï, de l'an 750), ce qui indiquerait, pour le premier nombre, l'année 199 de l'ère chrétienne ; pour le second, l'année 573, et on pourrait en conclure qu'une partie au moins de notre Pesikta existait déjà en l'an 573. Cette question reste ouverte et demande à être examinée de plus près.

מדרש לקח טוב LEKACH TOB (*Pesikta sutarta*), *ein agadischer Commentar zum ersten und zweiten Buche Mosis, von Rabbi Tobia ben Elieser* (*lebte im XI. Jahrh.*), *zum ersten Male herausgegeben... von* SALOMON BUBER *in Lemberg.* — Wilna, imp. et libr. Veuve et frères Romm, 1880. In-8° de 35 + 122 ff. + 1 feuillet non chiffré.

M. Salomon Buber est bien connu dans le monde des lettres par son édition de la Pesikta. Ce fut tout un événement lorsqu'il nous donna, pour la première fois, ce fameux Midrasch sur lequel s'était exercé le génie divinatoire de Zunz et que l'on croyait perdu. M. Buber nous rend aujourd'hui une partie d'une autre Pesikta, plus moderne, mais des plus intéressantes également. La petite Pesikta est, comme son aînée, un commentaire homilétique (Midrasch) sur les sections sabbatiques du Pentateuque, avec cette différence qu'elle embrasse le Pentateuque tout entier, tandis que l'autre ne commente que certaines sections remarquables. On possédait, jusqu'à ce jour, la petite Pesikta sur les trois derniers livres du Pentateuque, M. Buber vient d'imprimer celle des deux premiers livres, qui était inédite. Cette édition est faite d'après un manuscrit de Jérusalem, et collationnée sur les mss. de Florence[1] et de Saint-Pétersbourg[2]. Elle est accompagnée d'un commentaire servant d'index pour les passages de la littérature biblique ou rabbinique qu'il est important de rapprocher du texte, et donnant partout des explications utiles. Elle est, de plus, précédée d'une introduction intéressante que nous nous bornons à résumer.

L'auteur, Tobiyya ben Eliézer, paraît avoir donné à son ouvrage le nom de לקח טוב (*Lékah tob*) par allusion à son propre nom. Ce serait l'imprimeur de l'édition de (1546 trois derniers livres de cette

[1] Bibliothèque nationale, n° 35. Le manuscrit a été indiqué à M. Buber par M. Ad. Neubauer.

[2] Manuscrit provenant de la collection Firkowicz et se trouvant à la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg.

Pesikta), qui aurait le premier donné à ce livre le nom de *petite Pesikta*, qui lui est resté. Le nom de l'auteur et celui de son père sont fixés avec certitude par les vers que l'auteur a placés en tête du traité de la Genèse, où ces deux noms se trouvent en acrostiche, et par une foule de passages du Midrasch même, où l'auteur dit : « Moi, Tobiyya b. Eliézer... » Assez souvent ce nom est cité à la troisième personne, avec des formules de respect, comme si les disciples de l'auteur avaient remanié le texte en ces endroits, ou bien y avaient ajouté des paroles recueillies de la bouche de leur maître.

Il est plus délicat de fixer l'époque de l'auteur. S'appuyant sur un mot de H. J. D. Azulaï, qui appelle le père de notre auteur « Eliézer le Grand », Zunz a pensé que le père de l'auteur était cet Eliézer, b. Isaac le Grand de la famille des Abun, contemporain de R. Gerson, de Metz, qui aurait vécu à Mayence au milieu du XIe siècle ; mais ce n'est sans doute que par une espèce de lapsus que le père de notre Tobiyya a été appelé « le Grand ». C'est aussi une erreur fort accréditée, provenant de Rappaport et répétée par tous les historiens, que notre auteur ait d'abord demeuré à Mayence (parce qu'il parle des horreurs de la première croisade à Mayence), et qu'il soit allé ensuite en Orient (parce qu'il fait de la polémique contre les Caraïtes, qui n'avaient point de communauté en Allemagne). Ce serait une hypothèse jusqu'à un certain point légitime, quoique fondée sur de bien faibles preuves, si nous n'avions des témoignages contraires qui sont formels. Le rabbin grec Mosconi (voir *Magazin*, de Berliner, III, 6), dans un ouvrage écrit en 1362, dit formellement que R. Tobiyya était Grec, de la ville de Castoria [1], et avait vécu 300 ans (שש מאות corrigé en שלש מאות) avant 1360, c'est-à-dire vers 1050. Cette origine grecque de R. Tobiyya explique la présence des gloses grecques qui se trouvent dans son ouvrage. Voici, du reste, un certain nombre de dates relevées dans la petite Pesikta même : 1° la mention de la première croisade, 1096 (*Emor*, 28 *b* de l'ancienne édition) ; 2° mention que R. Tobiyya composa son livre en l'an 4857 de la création = 1097 (*Exode*, 3, 22) ; 3° dans *Exode*, 12, 40, l'année où il écrit est 4867, ou, suivant divers manuscrits, 4868 ou 4857 de la création, c'est-à-dire 1107 ou 1108, ou 1097 ; 4° la même date, avec les mêmes variantes, se trouve *Exode*, 19, 1 ; 5° *Behaalotekha*, f° 3 *c* de l'ancienne édition, se trouve, pour l'époque de l'auteur, l'année 1097-98 ; 6° *Schelah lekha*, f° 49, *b*, on trouve de même la date de 4866 = 1106. Ces chiffres suffisent pour indiquer, avec une très grande approximation, l'époque de l'auteur et la date de la rédaction de son livre. M. Buber donne la description de ce livre, la liste fort intéressante des ouvrages qui y sont cités ou utilisés, et qui est précieuse pour la fixation de la date d'un grand nombre d'ouvrages de la littérature hébraïque (par exemple, pour le Midrasch Rabba, dont l'auteur ne connaît que la Genèse, l'Exode et les 5 Megillot), enfin la liste des auteurs qui ont connu notre Midrasch. Nous ne dirons rien de l'édition elle-même, que nous n'avons pas examinée en détail, mais malgré certaines imperfections qu'on a pu y signaler, M. Buber

[1] Castoria a possédé d'autres rabbins, comme Eliézer b. Abraham, David b. Eliézer, Menahem b. Eliézer (Zunz, *Literaturgesch*, p. 383, 386)

a rempli envers son auteur les devoirs d'un éditeur consciencieux et son commentaire est un guide des plus utiles pour le lecteur.

Die Spuren Al-Batlajûsis in der jüdischen Religionsphilosophie, nebst einer Ausgabe der hebræischen Uebersetzung seiner BILDLICHEN KREISE, *von* PROF. Dr DAVID KAUFMANN. — Leipzig, libr. F. A. Brockhaus, 1880. In-8° de 64-55 p.

M. D. Kaufmann est connu par d'excellents travaux sur les philosophes juifs (sur Bahya, sur Juda Hallévi, sur la théorie des Attributs). Le volume qu'il vient de publier, sera pour lui un titre de plus à l'attention et à la haute estime des savants. C'est l'ouvrage d'un philosophe arabe, mort vers 1030, à peu près oublié des Arabes, mais que les écrivains juifs, dans leur ardeur à tout connaître et à tout étudier, ont recueilli et traité avec la plus large hospitalité. L'auteur était de Badajoz (de là son nom de Batlayûsi) et son ouvrage, qui s'appelle *les Vergers* en arabe (אלחדאיק), a reçu des Juifs le nom de עגולות רעיוניות, titre assez difficile à traduire, et qui signifie quelque chose comme les *Cercles de la pensée* ou les *Cercles intellectuels*. La traduction hébraïque publiée par M. Kaufmann, est de Moïse b. Samuel Ibn Tibbon. L'œuvre se compose de sept chapitres, et nous en donnons ici une courte analyse, qui indiquera d'où vient le titre hébreu du livre. — Chapitre Ier. L'ensemble des êtres forme un cercle ; Dieu est le point de départ et le point d'arrivée. En descendant, on trouve, après Dieu, les neuf intellects séparés qui gouvernent les neuf sphères, puis l'intellect actif qui crée le monde sublunaire, puis l'âme, ensuite la forme, enfin la substance. Mais la substance s'anime pour ainsi dire, et après avoir donné naissance aux quatre éléments et aux minéraux, elle sert à produire les plantes, les animaux, enfin l'homme. Celui-ci, par la pensée, qui est son attribut distinctif, remonte la série des êtres et revient à Dieu. L'univers est donc un cercle. En outre, l'homme, qui est le dernier terme de la série des créations de l'intellect actif, redevient, lui-même, après sa mort, en remontant la série des êtres, intellect actif ; nouveau cercle. — Chapitre II. La pensée de l'homme se meut dans un cercle. Elle commence, en réalité, lorsque l'homme conçoit les nombres et qu'il sait dépouiller les corps de leurs propriétés matérielles pour n'y voir que les qualités immatérielles ; elle finit par Dieu, qui est immatériel aussi, et revient ainsi, par une voie circulaire, à son point de départ. Ou encore : l'homme étudie la série des êtres pour remonter à Dieu, mais alors il se demande comment Dieu a créé et gouverne le monde, et pour le savoir dans le détail, il redescend la série des êtres jusqu'à ce qu'il soit revenu à son point de départ. Le chemin pris par la pensée de l'homme, est marqué par les étapes suivantes : homme, animaux, plantes, minéraux, quatre éléments, matière hylique, forme, âme, intellect actif d'où est

venu l'homme et où l'homme reviendra après sa mort. C'est un cercle. La condition de l'homme est très particulière : étant l'être le plus noble de la création sublunaire, il aurait convenu qu'il fût créé avant les autres êtres de notre monde, mais il a été créé après eux, pour qu'il les étudie et les comprenne et remonte à leur source. — Chapitre III. L'intelligence *partielle* de l'homme peut atteindre l'intelligence *universelle*. L'homme tient à la fois du monde intellectuel et du monde matériel, c'est pour cela qu'il est comme un abrégé de la création, un *microcosme*, et que sa pensée parcourt le monde des esprits comme le monde de la matière, et en atteint les extrémités. — Chapitre IV. La série des nombres aussi forme un cercle, qui part chaque fois de l'unité, se développe, puis revient à son point de départ avec la dizaine, qui est une nouvelle unité. Dieu est l'unité par excellence. Comparaisons très ingénieuses entre Dieu et l'unité et conclusions sur la nature de Dieu [1] : comme l'unité produit les nombres, Dieu produit ce monde ; elle les produit sans mouvement, en dehors de toute condition de temps et de lieu, ainsi Dieu produit le monde, etc. Il n'y a aucune comparaison possible entre Dieu et le reste de l'univers. — Chapitre V. Des attributs de Dieu : si on doit se borner à dire ce que Dieu n'est pas, de peur de limiter, par une affirmation, ce qui est chez lui parfait et infini. On sait l'importance qu'a prise cette question chez Maïmonide. — Chapitre VI. Si Dieu connaît le monde ou n'a point de relations avec lui. — Chapitre VII. Si cette partie de l'âme humaine que l'auteur, avec d'autres philosophes, appelle l'âme parlante (pensante), survit au corps.

Ce résumé peut donner une idée, très imparfaite sans doute, de l'ouvrage d'Al-Batlayûsi. La pensée des philosophes arabes est si ténue, qu'il n'est pas toujours facile de la saisir. Elle rappelle souvent les mélodies orientales, si traînantes et si monotones, où notre oreille a peine à distinguer autre chose qu'un bruit confus. Hâtons-nous d'arriver à l'excellente introduction de M. Kaufmann. Elle a pour objet de montrer quelle large place les Cercles intellectuels ont tenue dans la littérature juive. Si Hâja Gaon, Bahya Ibn Pakuda, Salomon Ibn Gabirol, Abraham Bar Hiyya, les Ibn Ezra, Juda Halévy (M. K. écrit tous ces noms avec le plus grand soin et en distinguant les *Ben* et les *Ibn*), et tous les philosophes, jusqu'à Maïmonide, ont connu notre auteur, c'est une question qu'on ne saurait résoudre avec certitude. On a voulu faire honneur à Al-Batlayûsi d'une partie des théories et des idées de Maïmonide, mais notre philosophe arabe, qui ne manque pas d'originalité ni de profondeur, n'a pas le souffle ni la pensée puissante du philosophe juif. Le premier qui a sûrement connu Al-Batlayûsi, est Salomon Ibn Addéret, de Barcelone (né vers 1235), un talmudiste ennemi des philosophes. Puis viennent Lévi b. Abraham, de Villefranche (1276), Isaac Ibn Latif (1280), Bahya b. Ascher (1291), Joseph Ibn Caspi, d'Argentière (né vers 1280), Calonymos b. Calonymos (né en 1287), Juda Mosconi, d'Ocrida (1363), Samuel Ibn Çarça (1368), Samuel Ibn

[1] Cette comparaison entre Dieu et l'unité est fréquente chez les auteurs arabes et juifs. Voir, à ce sujet, dans l'ouvrage de M. Steinschneider sur Ibn Ezra que nous analysons plus loin, la note 95. Batlayûsi n'a pas été le premier chez les Arabes qui ait fait cette comparaison.

Motot (1370), Semtob Schaprut (vers 1385), Salomon b. Menachem, dit Frat Maïmon, maître de Comprad Farissol (1422), et de Natan Caspi, dit Bonsenor Macif, d'Argentière (1424), et dont M. K. cite des passages très intéressants relatifs aux Cercles intellectuels. Viennent ensuite Simon Duran (1423), Yoel Ibn Schoeib (1469), Johanan Alemanno (vers 1470), Moïse Ibn Habib (vers 1400), Isaac Abravanel (vers 1495), et enfin Abraham Gavison (vers 1605). Samuel Ibn Motot, dans son commentaire du *Séfer Yecira*, a même des passages entiers qui ne sont que la traduction des *Cercles* d'Al-Batlayûsi, et M. K. les a mis en regard de la traduction de Moïse Ibn Tibbon. M. Kaufmann promet de nous donner bientôt l'original arabe. Il y ajoutera certainement une étude sur l'auteur et son œuvre. Peut-être nous dira-t-il aussi ce que signifient, dans cette traduction d'Ibn Tibbon, qu'il dit être d'une fidélité scrupuleuse, des passages où sont cités la Bible et les rabbins (p. 27 et p. 43), et qui ne paraissent pas appartenir à l'auteur arabe.

Abraham Ibn Esra (Abraham Judaeus, Avenare). Zur Geschichte der mathematischen Wissenschaft im XII. Jahrhundert, von MORITZ STEINSCHNEIDER, s. l. n. d. [1880]. Extrait de la *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, p. 59 à 128, in-8°.

Si l'on veut lire un véritable chef-d'œuvre de critique sûre, prudente, sagace et admirablement informée, il faut lire cet ouvrage de M. Steinschneider. C'est un modèle du genre.

Il se divise en deux parties : une introduction biographique très précieuse, et une étude des ouvrages mathématiques du célèbre Abraham Ibn Ezra.

Il paraît certain qu'Abraham Ibn Ezra (Avenare, chez les traducteurs latins du moyen-âge) est mort le lundi, 1er jour d'Adar Ier de l'année 4927, qui correspond au 23 janvier 1167 (M. St. écrit février 1167). S'il est vrai qu'il eut, à cette époque, soixante-quinze ans, il serait né en 1092-93. Le lieu de sa naissance est Tolède, mais il demeura plus tard à Cordoue. Les persécutions contre les Juifs lui firent quitter sa patrie et il mena, à partir de cette époque, une vie vagabonde. Il paraît avoir passé par le Nord de l'Espagne dans le Sud de la France. Vers 1139, il fut en relations avec David b. Josef, de Narbonne; vers 1140, il traduit à Rome des ouvrages grammaticaux de Juda Hayyudj; en 1145, on le trouve à Lucques et à Mantoue; en 1146/7, à Vérone ; en 1155/6, à Béziers ; l'année suivante, à Rodez (non Rhodes) ; en 1158/9, à Londres ; en 1160, à Narbonne ; en 1166/7, il compose un ouvrage à Rome ; il n'est pas sûr qu'il soit mort et enterré dans cette ville. Il a été aussi en Égypte et probablement dans d'autres parties de l'Afrique du Nord, voisines de l'Égypte. M. St. ne croit pas qu'il ait été en Palestine (cependant, les erreurs qu'il peut faire sur les coordonnées géographiques de ce pays ne

sont pas une preuve ; voir notre article sur Hysope, dans le premier numéro de la *Revue*), et encore moins dans l'Inde. Il a pu faire le voyage en Afrique, soit entre 1140 et 1145, soit entre 1146 et 1155.

Abr. Ibn Ezra savait bien l'arabe, mais M. St. croit qu'il n'a jamais écrit en arabe et qu'il n'est l'auteur d'aucun des ouvrages arabes qui lui sont attribués. Il n'a pas composé davantage d'ouvrage ou de commentaire cabbalistique, quoique les nombres et les combinaisons de nombres jouent un très grand rôle dans ses ouvrages.

Passons à ses écrits mathématiques.

M. St. énumère d'abord les ouvrages d'Ibn Ezra où se rencontrent accidentellement des théories mathématiques, et il les explique en partie. Ces passages se trouvent dans le commentaire d'Ibn Ezra sur l'Exode, dans celui de l'Ecclésiaste ; ils sont, en partie, repris avec plus de développements dans le ס' השם (*Livre du Nom* de Dieu) et dans le יסוד מורא (*Fondement de la crainte* de Dieu), de notre auteur. Puis vient l'examen de deux ouvrages importants d'Ibn Ezra : le ס' האחד (*Livre de l'*UN), où se trouvent, en grande partie, une répétition des passages ci-dessus, et le ס' המספר (*Livre du Nombre*), qui est connu depuis longtemps du public par la *Notice* que lui a consacrée Terquem, dans son *Journal des Mathématiques*, tome VI, p. 275. M. St. montre l'importance de ce livre pour l'histoire des mathématiques et principalement celle des méthodes de calcul. M. Rodet en a également signalé la valeur dans son article sur *les Notations numériques et algébriques antérieurement au XIVe siècle, à propos d'un ms. de l'arithmétique d'Aben Ezra* (dans les Actes de la Société philologique, t. VIII, 1878 ; M. St. se trompe en pensant que M. Rodet ne connaît pas l'article de Terquem), article dont nous souhaitons qu'il publie bientôt la fin.

M. St. examine aussi le *liber augmenti et diminutionis* attribué à un Abraham que certains historiens prennent pour Abraham Ibn Ezra, mais il ne saurait décider si cette attribution est exacte ou non. Puis le livre תחבולה (stratagême), où il est raconté qu'Ibn Ezra, se trouvant sur mer avec 15 disciples et 15 vauriens, et une tempête obligeant le capitaine à jeter la moitié des passagers à la mer, Ibn Ezra s'arrangea pour sauver ses 15 disciples. Il fut convenu que les passagers se placeraient sur une ligne (ou un cercle), que l'on compterait par séries de 1 à 9, et que chaque fois le 9e passager serait sacrifié. Ibn Ezra plaça ses disciples de telle sorte qu'ils échappèrent tous au sort[1].

Le travail que nous analysons se termine par une liste bibliographique des ouvrages astronomiques et astrologiques d'Ibn Ezra, sur lesquels M. St. promet une étude que nous serons heureux de voir bientôt paraître.

ISIDORE LOEB.

[1] Ces passagers étaient placés comme suit (les chiffres romains désignent les disciples d'Ibn Ezra) : I, II, III, IV, 5, 6, 7, 8, 9, X, XI, 12, XIII, XIV, XV, 16, XVII, 18, 19, XX, XXI, 22, 23, 24, XXV, 26, 27, XXVIII, XXIX, 30. Le passager désigné par le sort était immédiatement jeté à la mer.

La Moabite, drame en cinq actes et en vers, reçu au Théâtre français et non représenté, par M. Paul Déroulède. Calmann Lévy 1881.

La *Revue des Etudes juives* ne doit pas laisser passer sans une brève mention l'intéressant drame de M. Paul Déroulède. Cette œuvre distinguée, célèbre avant d'être connue, et qui, n'ayant pas pu voir les feux de la rampe, sera bientôt dans toutes les bibliothèques, nous appartient tout entière par son sujet : le peuple d'Israël y est constamment en scène et le Dieu de la Bible en est le véritable héros. Après lui, la place d'honneur revient à une figure historique, Sammgar, fils d'Hanath, qui libéra Israël entre le temps d'Aod et celui de Débora. C'est un personnage passablement obscur que ce Sammgar, sur lequel deux versets du livre des Juges (III, 31 et V, 6) jettent peu de lumière. Il nous apparaît comme une sorte de Samson avant la lettre, capable d'assommer six cents Philistins avec un aiguillon à bœufs, mais homme d'État médiocre et pour qui la police des routes avait quelques mystères. Josèphe, qui l'appelle Sanagar, affirme, je ne sais sur quelle autorité qu'il ne gouverna Israël que pendant une année (*Antiq. jud.* V, 4, 3 éd. Bekker). M. Déroulède lui attribue une plus longue carrière, et fait de lui à la fois le grand juge et le grand prêtre d'Israël : légère inexactitude, puisque le cumul de ces deux dignités se produisit pour la première fois en faveur d'Héli.

Il serait facile de relever dans *La Moabite* plus d'un détail dont la justesse historique laisse à désirer. Ainsi l'arche d'alliance était à Silo et non à Sichem, les Moabites avaient pour dieu national Kamosh et non Moloch (voyez la stèle de Mésa), et il suffit de lire l'histoire de Ruth pour se convaincre que la présence d'une fille de Moab dans une cité d'Israël n'excitait pas autant de scandale que le croit notre poète. Je n'insisterai pas sur ces minuties, M. Déroulède n'ayant pas eu la prétention de faire œuvre d'archéologue; je veux lui adresser seulement une critique plus générale, qui concerne la conception même de son sujet, et cette part de vraisemblance historique qu'on peut exiger des œuvres d'imagination dans un pays où elles servent à l'instruction du public autant et plus que les gros volumes des érudits.

L'époque des juges est celle où commence cette lutte acharnée entre la tendance à l'idolâtrie, profondément enracinée dans la race sémitique, et le monothéisme épuré que Moïse avait peut-être emprunté à la théologie égyptienne. Jeté au milieu de ces populations syriennes dont la religion, dominée par le culte des forces naturelles, était une perpétuelle orgie, voluptueuse et sanguinaire, Israël succomba plus d'une fois à la tentation de l'exemple et retomba dans les superstitions grossières auxquelles il était naturellement porté. Une élite intellectuelle, dépositaire de la tradition mosaïque, réagit contre ce penchant funeste avec des alternatives de succès et de revers, et travailla à dégager de plus en plus l'idée du Dieu unique de l'idée du Dieu national où elle était encore enveloppée.

Cette lutte, féconde en péripéties dramatiques, et qui se termina,

après la ruine de la royauté juive, par le triomphe du Dieu juif, je m'attendais à ce que M. Déroulède y puisât le véritable intérêt de son œuvre. Les deux premiers actes m'avaient même confirmé dans cette attente, et je voyais déjà se dessiner nettement l'opposition saisissante de la religion naturaliste des Syriens, personnifiée dans la moabite Kozby, et de la religion idéaliste d'Israël, personnifiée dans la juive Miriam ; Misaël, fils de Sammgar, était comme le champ de bataille où se livrait le duel des deux femmes, des deux croyances. Quelle admirable matière, et combien riche de ces deux vérités où doit aspirer le dramaturge, la vérité historique et la vérité humaine!... Malheureusement M. Déroulède n'a pas jugé ce sujet assez palpitant. Sur ce premier drame, il en a greffé un second : la lutte entre le « prophète et réformateur » Hélias, libéral qui s'attaque seulement au despotisme théocratique, et le nihiliste Misaël qui en veut à Dieu même, à la loi, à la propriété, à toutes les institutions divines et humaines. Qu'il puisse y avoir et qu'il y ait eu des énergumènes du genre de Misaël, gens que la religion gêne moins que la morale, et la morale moins que la police, je n'y contredis pas; mais autres temps, autres mœurs. A l'époque reculée où nous transporte M. Déroulède, les prédications de ce fanatique n'auraient trouvé aucun écho dans les cœurs : le mot d'athéisme ne présentait pas de sens aux hommes de cet âge où le danger était, non l'incrédulité, mais la superstition, et personne, non, personne n'eût compris ces vers :

> Après, nous assoierons sur le temple en ruines
> La libre humanité dans ses libres doctrines!

... d'autant plus qu'il n'y avait pas encore de temples chez les Hébreux.

L'anachronisme des idées se traduit par l'anachronisme du style : Hélias est un tribun, qui « prêche un Dieu libre à l'homme émancipé » ; la religion est un amas de vieux « préjugés qui font mentir l'instinct » etc. Après tant d'expressions qui sentent leur dix-neuvième siècle, comment ne pas s'étonner de l'archaïsme, si je puis dire, du dénouement? Misaël, pour entraîner la foule hésitante et dévoiler l'imposture du sacerdoce, pénètre avec Sammgar dans le sanctuaire; un moment d'angoisse, puis on entend une voix expirante, et le grand prêtre reparaissant sur le seuil s'écrie :

> Priez! il a vu Dieu!

Eh bien! le croirait-on? M. Déroulède, qui doit cependant connaître sa pièce, puisqu'il l'a faite, a beau invoquer le précédent des fils d'Aaron, Nadab et Abihu (Lévit. X, 2), celui de Coré, Dathan et Abiran (Nombres, XVI, 33), les histoires analogues d'Huza, fils d'Abinadab (II Samuel, VI, 7) et d'Héliodore (Macchab. II, 3, 7 sq) : neuf lecteurs sur dix, plutôt que d'admettre un miracle, supposent que le père a sacrifié son fils à son Dieu, et j'entends répéter le mot de « Brutus sacerdotal ». Tant il est vrai que si l'on peut tout faire accepter à un public, même sceptique, ce n'est qu'à la condition de l'y préparer! Ce dénouement surnaturel, succédant à un drame social et politique, d'accent tout moderne, me rappelle ce tableau récent qui

représentait une Parisienne parisiennante de l'an 1880 se détachant sur un fond d'or, digne d'un vieux maître de l'école de Cologne.

Je ne voudrais pas finir sur cette critique ; aussi bien, ce n'est pas un auteur, c'est un système qui est en cause. Les dramaturges d'autrefois, Shakespeare, Corneille, Schiller, concevaient leurs ouvrages d'un seul jet, par une inspiration soudaine, en lisant quelque vieille chronique ou quelque vieux roman. L'idée philosophique se présentait à eux, non comme une formule sèche et abstraite, mais vivante, incarnée, avec l'habit et les couleurs particulières d'un temps et d'un lieu : c'est Macbeth, c'est Horace, c'est Guillaume Tell. Nos poètes contemporains procèdent autrement : ils imaginent d'abord la formule, puis ils se mettent à la recherche d'un milieu historique où ils puissent l'encadrer convenablement. L'un d'eux l'avouait naguère avec ingénuité. Il en résulte le plus souvent qu'ils ne réussissent pas à établir entre le fond et la forme cette correspondance exacte qui est le but même de l'art. Le *costume*, comme disaient nos pères, au lieu d'avoir fait partie de la conception primitive, est une pièce de rapport, ajoutée après coup, et qui jure avec le reste ; la pensée moderne crève le monde antique où on l'a introduite de force. Le poète sent ce défaut d'harmonie ; mais qu'y faire ! il n'y a point de remède. Alors s'il n'est pas dupe, et s'il n'en veut pas faire, il prend le parti de M. Déroulède : afin de bien montrer que le passé n'est là que pour prêter au présent le voile transparent de l'allégorie, il inscrit au bas de la liste des personnages ces mots : « L'action se passe au pays de Canaan, du temps des juges, vers l'an 4003 (*sic*) avant Jésus-Christ... » Dès lors le lecteur est à l'aise ; il sait que là où la chronologie n'entre pas, l'histoire entre pour bien peu, et le voilà libre d'admirer sans aucun scrupule d'érudit les beaux vers et les beaux sentiments dont l'ouvrage foisonne. C'est à quoi il ne manquera pas, pour peu qu'il ait l'oreille sensible et le goût délicat.

T. R.

A partir du 1er janvier 1881, la Revue *contiendra une* Chronique *scientifique.*

PROCÈS-VERBAUX DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 OCTOBRE 1880.

Présidence de M. le baron James de Rothschild.

M. le Président communique au Conseil une lettre de M. Isidore Loeb donnant sa démission de secrétaire général de la Société. M. le Président propose que M. Reinach soit chargé d'écrire à M. Loeb pour lui témoigner les regrets unanimes de ses collègues et leur reconnaissance pour les services nombreux et considérables qu'il a rendus à la Société depuis sa fondation. Cette proposition est adoptée à l'unanimité.

M. Darmesteter, au nom du Comité des publications, donne un bref sommaire du premier fascicule de la *Revue*. Il pense que le caractère sérieux et scientifique de ce premier numéro vaudra à la *Revue* la sympathie et le concours des savants.

M. le grand rabbin Isidore voudrait que la Société fît quelque chose dans l'intérêt de la masse des lecteurs et propose de mettre à l'ordre du jour la publication d'une bonne traduction de la *Bible* et d'une *Histoire des Juifs*.

M. Zadoc Kahn fait remarquer que la situation financière de la Société ne lui permet pas pour le moment des publications aussi considérables.

La question est renvoyée aux Comités des publications et d'administration qui sont invités à l'examiner et à en faire l'objet d'un rapport.

Le Conseil approuve la décision prise par le Comité des publications de tirer la *Revue* à 700 exemplaires.

Sur la proposition de MM. Astruc et Ephraïm le prix d'abonnement est fixé à 25 francs, celui du numéro à 7 francs.

Le Conseil ratifie les propositions du Comité des publications relatives aux droits d'auteurs : Il leur sera alloué 5 francs par page, 1 exemplaire et 6 bonnes feuilles de leurs articles.

Le Conseil décide que, si les auteurs veulent faire à leurs frais des tirages à part de leurs articles, ils auront le droit de les mettre en vente, mais seulement après un délai d'un an.

Il est décidé également que les séances du Conseil se tiendront, jusqu'à la fin de l'année, le dernier jeudi de chaque mois à huit heures et demie.

SÉANCE DU 25 NOVEMBRE 1880.

Présidence de M. Darmesteter.

M. le Président donne lecture d'une lettre dans laquelle M. Reinach annonce qu'il appartient pour un an à l'armée et qu'il donne en conséquence sa démission de secrétaire du Conseil et de membre du Comité des publications.

Le Conseil s'associe aux remerciements que M. le Président exprime à M. Reinach pour le précieux concours qu'il a apporté à la Société.

M. Loeb rend hommage au zèle déployé par l'imprimeur et lui adresse au nom de la Société de vifs remerciements.

Il annonce qu'il se propose de faire un recueil des chartes et autres documents relatifs à l'histoire des Juifs en France. Il a fait appel au concours d'archivistes et cet appel a été entendu.

Il informe également le Conseil qu'il a obtenu pour la *Revue* le concours de savants étrangers qui feront un compte-rendu bibliographique des ouvrages intéressant les Juifs, parus dans leurs pays.

Le Conseil décide qu'il sera imprimé 300 exemplaires d'un 2e tirage corrigé.

Par acclamation, M. Ephraïm est nommé secrétaire du Conseil et M. Cahen membre du Comité des publications.

Les Secrétaires, H. Derenbourg, A. Éphraïm.

Le gérant responsable,
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

LÉON BARDINET. Antiquité et organisation des Juiveries du Comtat Venaissin 262

MOÏSE BLOCH. Les 613 lois 197

ABRAHAM CAHEN. L'émancipation des Juifs devant la Société royale des Sciences et Arts de Metz en 1787 et M. Rœderer 83

A. DARMESTETER. Notes épigraphiques touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'empire romain... 32

JAMES DARMESTETER. Les six feux dans le Talmud et dans le Bundehesh 186

H. DERENBOURG. Les noms de personnes dans l'Ancien Testament et dans les inscriptions himyarites 56

J. DERENBOURG. Études bibliques. I. Réflexions détachées sur le livre de Job 1
II. Notes détachées sur l'Ecclésiaste 165

JOS. HALÉVY. Cyrus et le retour de l'exil 9

ZADOC KAHN. Étude sur le livre de Joseph le Zélateur 222

ISRAEL LÉVI. Notes de grammaire judéo-babylonienne 212

ISIDORE LOEB. I. Le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297..... 61
II. La ville d'Hysope 72
III. La Controverse de 1240 sur le Talmud 247

NOTES ET MÉLANGES.

ARSÈNE DARMESTETER. Lettres des Juifs d'Arles et de Constantinople (1489) 119

ISRAEL LÉVI. I. Manger le morceau 105
II. Apocalypses dans le Talmud 108

ISIDORE LOEB. I. Bulles inédites des papes..... 114 et 293
II. Les Armes de Widmanstadt..... 298

ALFRED MOREL-FATIO. Les lettres des Juifs d'Arles et de Constantinople..... 301

BIBLIOGRAPHIE.

A. D. I. Iscrizioni inedite, de J. ASCOLI..... 133
II. Guillaume d'Auvergne, de N. VALOIS..... 140

JULES DUKAS. Apologie du Médecin juif de David de Pomis 145

ISIDORE LOEB. I. Bibliographie judéo-française, 1er et 2e sem. 1880..... 124 et 305
II. Opuscules d'Abou 'lWalid ibn Djanah, de MM. J. et H. DERENBOURG..... 137
III. Petite revue bibliographique : 1° Pesikta Rabbati, de M. FRIEDMANN ; 2° Lekach Tob, de SALOMON BUBER ; 3° Die Spuren Al Batlajûsis in der Religionsphilosophie, de DAVID KAUFMANN ; 4° Abraham Ibn Esra, de MORITZ STEINSCHNEIDER..... 312

T. R. La Moabite, de P. DÉROULÈDE..... 319

DIVERS.

Avis aux lecteurs..... v

Procès-verbaux des Assemblées générales et du Conseil.. 153 et 322

Appel publié pour la fondation de la Société des Études juives. 160

Statuts de la Société..... 162

Table des matières..... 323

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.1

Revue des études juives
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY